آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة السادسة : العدد الرابع والعشرون . رمضان ١٤١٩ هـ . يناير (كانون الثاني) ١٩٩٩م

■ تهذيب قراءة أبي عمرو ابن العلاء المازني البصري

تأليف: أبي عمرو الداني المتوفى سنة ٤٤٤ هـ ـ بأوله قيد قراءة سنة ٥٢٤ هـ

* TAHTHEEB QIRA'T ABI AMR BIN AL ALA AL MAZINI AL BASRI
AUTHOR : ABI AMR AL DANI, DIED IN 444 A.H.

نموذج لغلاف مملوكي من القرنين ٨-٩هـ من مصر والشام

مطبعة دبي
DUBAI PRINTING PRESS

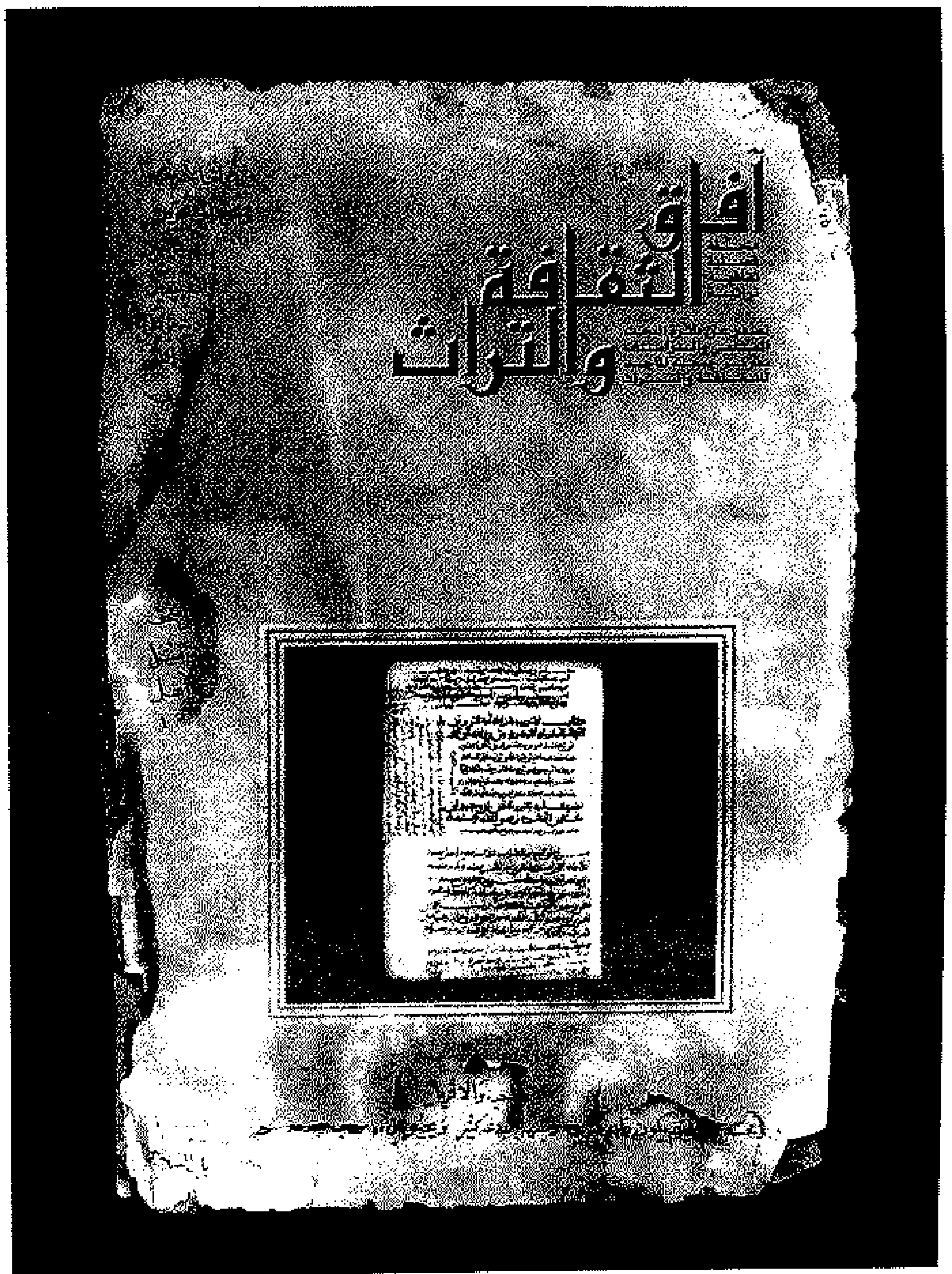
آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٩٧١٤٦٢٤٩٩٩
فاكس ٩٧١٤٦٩٦٩٥٠
تلكس ARAB EM ٤١٦٨٧
دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة السادسة : العدد الرابع والعشرون - رمضان ١٤١٩ هـ - يناير (كانون الثاني) ١٩٩٩م

الغلاف



تهذيب قراءة أبي عمرو ابن العلاء المازني البصري

تأليف: أبي عمرو الداني المتوفى سنة ٤٤٤ هـ - بأوله قيد قراءة سنة ٥٢٤ هـ

هيئة التحرير

سكرتير التحرير

الدكتور عز الدين بن زغيبة

الأعضاء

الدكتور محمد فاتح زغل

الأستاذ عبد القادر أحمد عبد القادر

الأستاذة نعيمة محمد يحيى عبد الله

الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهماً
الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

المقالات المنشورة على صفحات المجلة تعبر عن آراء كاتبيها
ولاتمثل بالضرورة وجهة نظر المجلة أو المركز الذي تصدر عنه

يخضع ترتيب المقالات لأمور فنية

الفهـــــرس

افتتاحية العدد

سكرتير التحرير ٤

المقالات

- التيارات الثقافية المعاصرة في عالمنا الإسلامي.
أ. د. عبد الرزاق قسوم ٩

- عالم الإسلام والقوى المجاورة: مؤشراتٌ في تاريخ العلاقات السلمية.
أ. د. عماد الدين خليل ١٧

- الآفاق المستقبلية للحوار بين المسلمين والغرب.
د. يوسف الكتاني ٢٣

- ابن الهيثم وكتابه : «في حل شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه» الجزء الأول.
أ. د. عمار الطالبي ٣٤

- التقاليد الجامعية في التراث الإسلامي.
أ. د. محمد مجيد السعيد ٥٥

- الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان إلى منتصف القرن الخامس الهجري.
د. عز الدين بن زغيبة ٦٦

- «النص - التدوين» إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي.
د. إسماعيل نوري الربيعي ٧٨

- كتاب الأشباه والنظائر في النحو، لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ): دراسة في منهجه التنظيمي وإلقاء الضوء على مصادره النحوية.
د. عبد الإله نبهان ٨٩

- حول رأي ابن ماجد في أسلوب الملاحة عند البحارة العرب في البحر الأبيض المتوسط.
أ. حسن صالح شهاب ١٠٠

- تطور علم الجبر في الحضارة العربية الإسلامية.
أ. د. عبد المجيد نصير ١١٠

- البردة وعلاجها في مؤلفات الطب العربي الإسلامي.
د. عبد الناصر كعدان ١٢٥

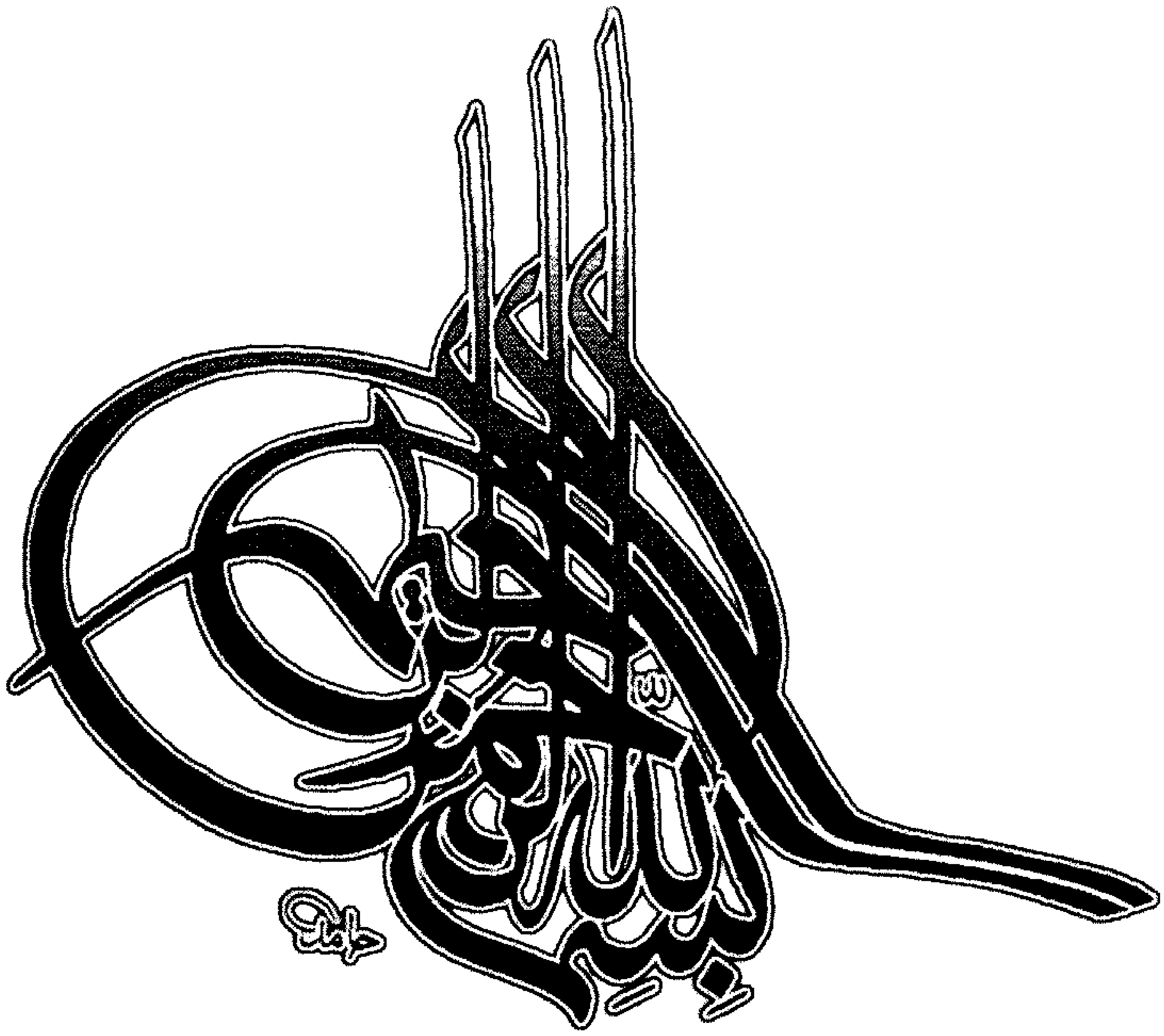
التعريف بالمخطوطات

- مخطوطات نادرة: «الكنز في قراءات العشرة» للواسطي المتوفى سنة ٧٤٠ هـ.
أ. د. حاتم صالح الضامن ١٣٣

- من نوادر المخطوطات العربية: «كتاب التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين».
د. محمد أبو الفضل ١٣٩

- من نوادر المخطوطات : مخطوط «السفينة»، لابن مبارك شاه.
أ. عبد القادر أحمد عبد القادر ١٥٢

- خاطرة زائر للمركز.
قيس بن محمد آل الشيخ مبارك ١٦٦


بسم الله الرحمن الرحيم
حامد

المخطوط العربي الإسلامي

أقوتٌ للأرضة أم رسالة حضارة للعالمين

إن موقع أيّ أمة بين الأمم تبعٌ لعراقة حضارتها وعظيم إنجازاتها؛ إذ منها تستمد وجودها الحضاري، وبها تكتسب هيبتها وتقدير غيرها لها، ومن خلالها تتدفق معارفها وثقافتها، وذلك بالمحافظة عليها والعمل بمقوماتها.

وإذا أردنا أن ننفذ بفكرنا ونظرنا إلى عمق أي حضارة، فإنه لا سبيل لنا إلا من خلال واحد من المداخل الثلاثة الآتية:

- إما من خلال الآثار الماثلة للعيان، التي تنتصب شاهدة على عصرها وحضارة أهلها.

- وإما من خلال سلوك المجتمع وعاداته وتقاليده وتصرفاته المختلفة، حيث يسهم الدين واللغة بقسطٍ كبير في تشكّلها.

- وإما من خلال المدونات على اختلاف علومها، وتنوّع مشارب مصنفيها، وهو ما يطلق عليها اسم المخطوطات.

ويعد هذا الأخير أولى من غيره؛ لأنه أهدى سبيلاً، وأفضل دليلاً، وأكثر تفصيلاً، وأحسن تأويلا.

وقد كان لأمتنا في هذا الجانب حظٌّ وفير، ولرجالها جهدٌ كبير، فأورثونا مخطوطات قوامها خمسة ملايين مخطوط، عددٌ لا أظن أنه سبق لأمة أن بلغته.

إن هذا المخطوط، الذي أريد به أن يكون عدة للمجتهدين، وذخيرة للمفكرين، ومرجعًا للباحثين، يجد نفسه اليوم حبيس خزائن أحكم إقفالها، وغرف غلّقت أبوابها، عليها حرّاس شداد.

ولو تأملت هذه الغرف لوجدت أغلبها يفتقد إلى أبسط شروط الحفظ والصيانة المتفق عليها عالميًا، وإلى جانب هذا إنك لو حاولت طلب تصوير بعضها فقط، لوجدت نفسك أمام جملة من الشروط والقيود والتكاليف المالية ما يغدو صخرةً تتحطم عليها كل آمال البحث والاجتهاد، بل إنك تلحظ في بعض البلاد إصرارًا واضحًا على تغييب أهم المخطوطات وأنفسها، والعمل دون وصولها إلى أيدي الباحثين تحت ذرائع وحجج واهية.

وأمام هذا الوضع المؤسف تظل تلك النوادر والكنوز مرتعًا للأرضة والحشرات، تؤمن بها قوتها جيلاً بعد جيل، ويضيع مع ذلك القوت حصائد عقول رجال أفنوا أعمارهم في جمع فرائدها، وضمّ شواردها، وتقييد أوابدها، وتضيع مع الجميع حضارة أمةٍ ما كان ينبغي التفريط فيها.

وأمام هذا الوضع استشعرت بعض المؤسسات والمراكز العامة والخاصة الخطرَ الداهم، فراحت تبذل كل نفيس من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه وصيانته من عوادي الزمان، وجعله في متناول الباحثين والدارسين.

إلا أن هذه الجهود لم تكن هي الأخرى لتبلغ النتائج المرجوة في غالب الأحيان؛ لاصطدامها بعراقيل تحول دون استمرارها.

وإذا أمعنت النظر في كل هذه الوقائع راودك إحساسٌ بأن هناك شيئًا ما يحدث لقطع حبل الوصل بين الثقافة العربية والإسلامية وبين أبنائها.

وإننا لندعو من خلال هذه الافتتاحية، بكل إخلاصٍ وصدق، كلَّ المكتبات العامة والخاصة، والمؤسسات الثقافية العاملة في مجال الثقافة والتراث، إلى تواصلٍ بنّاء وتعاونٍ مثمر، يحفظ المخطوط العربي الإسلامي، ويخدم الباحث العربي والمسلم في إطارٍ يحفظ لكل طرف خصوصيته وحقوقه ومصالحه.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب.

سكرتير التحرير

المخطوط العربي الإسلامي أقوت للأرضة أم رسالة حضارة للعالمين

التيارات الثقافية المعاصرة
في عالمنا الإسلامي

الأستاذ الدكتور/ عبد الرزاق قسوم
الجزائـــر

لعل من متطلبات البحث عن خصوصيات الثقافة في واقعنا الإسلامي البدء بمحاولة الكشف عن بيئة (تبيئة) هذه الثقافة كمفهوم ، حيث يفضي هذا الكشف إلى ما هو أشبه بالمسلمات ، ومن أهمها التسليم بحقيقة مهمة ، هي أن الثقافة كمفهوم ، إذا أطلقت في بيئتنا العربية الإسلامية ، تتخذ شمولية تقوم على دعامتين أساسيتين ؛ دعامة الدين كرابطة علوية، سامية ، تربط الإنسان المسلم بالسماء ، ودعامة الحياة الدنيا ، التي تتجسد معالمها في ضوء المبادىء الدينية السمحة ، ومن هنا لا مجال لفصل الثقافة في عالمنا الإسلامي عن جانبها الديني ، الذي يضفي عليها أبعادًا من القيم التي تجعل الثقافة عندنا تتجاوز مفهومها اللغوي إلى المفهوم الحضاري ، لتستحيل - حسب تعريفها - إلى ثقافةٍ عربية إسلامية.

إن هذا الدمج بين الدين والدنيا في الثقافة الخاصة بعالمنا الإسلامي، بغض النظر عن اختلافات الجنس، واللغة، واللون، والجغرافيا – التي تميّز هذا العالم الإسلامي – ولّد الوحدة العقلية أو الفكرية لدى إنسان هذا العالم، وسمح بظهور ما يُسمى بإشكالية الثقافة في الفكر الإسلامي.

وتبدأ إشكالية الثقافة في الفكر الإسلامي بمحاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة، لعل أهمها من وجهة نظرنا ما يلي:

هل الثقافة الإسلامية، تراثٌ محلي محدود بحدود البيئة الإقليمية، والقبلية، والتقليدية، مضافًا إليها المعتقد، أم أنها عقدية في أساسها، تنشد المسؤولية، والأممية دون إغفال بعض الخصوصيات المحلية الصالحة؟

وهل تمثل الثقافة الإسلامية إطارًا مرجعيًّا موحدًا يمكن تطبيقه في كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي، دون الاهتمام بمحلية ذلك الجزء، أو إقليميته، وإن أدى ذلك إلى الصدام بينهما؟

وإذا كانت الثقافة الإسلامية تتميز بالشمولية الإنسانية، فهل يمكن لهذه الثقافة أن تنشد لنفسها اكتفاءً ذاتيًا، يجعلها تعيش في استقلالية فكرية بعيدًا عن أي تماس مع باقي التيارات العالمية، التي باتت تصبّ كلها في هذا النظام العالمي الأحادي الجديد، المسمى (بالعولمة)؟

إن هذه الأسئلة وما شابهها التي تصنع اليوم ما نسميه بالإشكالية الثقافية، والتي تمثل عاملاً أساسيًا في بروز ما هو معروفٌ على صعيد منهج البحث في الفكر الإسلامي بالتيارات الثقافية في العالم الإسلامي...

لقد بات من المسلَّم به أن هذه التيارات الثقافية التي سوف يعمل هذا البحث على تصنيفها وتفصيل مدارسها، واتجاهاتها، تتشكل من عملية الاحتكاك بين الخصوصية والمحلية، التي هي المقوّم الأساسي للثقافة الإسلامية، وبين الشلال الثقافي العالمي الوافد، الذي يفرض وجوده على الآخرين بشتى أنواع الأساليب، وذلك ما سنبينه من خلال المحاور القادمة.

١ - التيارات الثقافية في العالم الإسلامي:

النشأة، الأسباب، الخصوصية، الأهداف.

أ - أزمة الانتماء أو صراع الهوية

يمكن الانطلاق لتحديد نشأة التعددية الثقافية في العالم الإسلامي، كتياراتٍ أيديولوجية، من قاعدة مفاهيم صلبة، جامعة لكل خصوصيات هذه التيارات ومميزاتها، وهذه القاعدة هي قضية الانتماء أو صراع الهوية.

فما يوصف بجذور الانتماء، أو تحديد ملامح الهوية، تيارٌ ثقافي أيديولوجي وليد جملة من التحديات الخارجية، تتجسد في محاولات الغزو الثقافي، والاستئصال الأيديولوجي، والاستبدال اللغوي، وهي محاولات يجمعها ما يسمى بالنظام الثقافي الأحادي الجديد، أو (العولمة).

ففي مواجهة هذه التحديات نشأت الحاجة في العالم الإسلامي إلى البحث عن جامع مشترك أعظم للأمة الإسلامية، يكون بمنزلة القوة الموحدة المحصنة لذاتية أبنائها.

ولن يتأتى إيجاد هذا الجامع المحض للأمة إلا بإقامة قاعدة مفاهيم ثقافية ذات خصوصيةٍ معينة، قوامها الصلابة المتجذرة في أعماق الحضارة العربية الإسلامية، التي لا تقتلعها العواصف، ولا تحني رؤوسها الرياح، وكل ذلك الانفتاح الانتقائي، الإداري، الطوعي، على ما في الثقافة الإنسانية من قيمٍ، ومكاسب، ومنجزات، لا تتنافى مع الأصول والمبادىء.

إن هذه الخصوصية التي تطبع الثقافة العربية الإسلامية هي التي أدت إلى بزوغ فجر مدارس فكرية، غرضها المشترك – مهما تباينت منطلقاتها – تحديد مجموعة من الأهداف، لعلّ في مقدمتها:

أولاً : التعبير العميق نحو الأفضل، الذي يشمل كل جوانب حياة المجتمع الإسلامي، ثقافيًا، وسياسيًا، واقتصاديًا، واجتماعيًا، إما بالاستناد إلى أوامر الله، وإما بتطبيق مذاهب وقوانين وضعية.

ثانياً : إبراز الحضور الفعّال للنخب الثقافية في عملية التغيير المنشودة بإسلاس القيادة المصيرية للأمة لذوي الكفاءات المتميزين بالإيمان، والنزاهة، والإخلاص، وذلك إحياءً للدور الإسلامي التاريخي، الذي هو في أساسه تاريخ علماء، وليس تاريخ سلاطين، وبعبارةٍ أدق منح الأولية للثقافة على السياسة، عكس ما هو سائد في مجتمعنا اليوم.

ثالثاً : محاولة ملء الهوة السحيقة، الفاصلة بين حدّ الخصوصية المحلية، التي أشرنا إليها قبل قليل، والتي تستوحي قوتها وروحها من طموح

الجماهير وعمقها الإيماني في توقها إلى صنع الغد الأفضل، وبين جاذبية (العولمة)، في بسطها وبثها - بجميع الوسائل - للنظام العالمي الجديد.

ب - تيار النزعة التأصيلية

في ظلّ المخاض الذي عاشته الثقافة الإسلامية في مدّها وجزرها تجذّر في واقعنا الفكري تيارٌ قويّ كان ولا يزال يفرض وجوده على العقل العربي الإسلامي، إنه التيار التأصيلي الذي يربط كل إبداع وكل اكتشاف في مجتمعنا بالعودة به إلى الأصل الإسلامي.

وهذا التيار الاجتهادي، على ما قد يصاحبه من أخطاء، يمكن وصفه بالتيار الأصلي في مجتمعنا. فهو تيارٌ يقوم في مرجعيته على كل ما هو أصلي في ثقافتنا من معتقد وقيم وتقاليد، حتى إنه ليمكن وصف دعاته - مع بعض التجاوز - بأنهم الذين يصفهم المفكر الإيطالي غرامشي مدعمًا في ذلك بوصف الدكتور محمد عابد الجابري بـ «المثقفين العضويين الجدد»(١).

ومهما يكن من خلافٍ بين الفيلسوفين الإيطالي والمغربي في تحديد وضعية «المثقفين» من دعاة الذات الجماعية التأصيلية، فهم يتوزعون على الفئات الثقافية المعروفة في تاريخنا الإسلامي من العلماء: المفسرين، والمحدثين، والفقهاء، والأدباء، واللغويين، وغيرهم.

ويدعم أصحاب هذا التيار التأصيلي في الفكر الإسلامي رأيهم بأن هذا الاتجاه هو الذي مكّن الأمة الإسلامية من إسهامها العلمي في صنع الحضارة الإسلامية، وأن هذا الإسهام انحصر وانكمش عندما تخلّت الثقافة الإسلامية عن أصالتها، ونزعت نحو الثقافة الأجنبية، تستمد منها العون والمدد، فتعددت، وتبددت.

ربما كان هذا ما تجلّى في الثقافة الإسلامية بزعامة المدرسة الرشدية، ومن يوصفون بالمثقفين الجدد «الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوربا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر»(٢).

إن النزعة التأصيلية في واقعنا الثقافي الإسلامي تقدّم نفسها للناس على أنها رمز الهوية الحضارية للإنسان والمجتمع، وهي بالتالي الحصن الحصين لهما من الذوبان والاندماج.. ولقد قسا بعضهم عليها، فرماها بشتى أنواع النعوت، فقال عنها بعض خصومها: إنها «الحركة التمامية في العالم الإسلامي»(٣)، كما وصفها بعض الساسة كالملك الحسن الثاني بأنها «الوقود الخصب»(٤).

إن هذا التعامل مع النزعة التأصيلية هو الذي أدى إلى مناصبة العداء لهذه المدرسة، فدفعها إلى تصعيد لهجتها، والغلو أو التطرف أحيانًا في دعوتها؛ لتكون ردّ فعلٍ عنيف ضد التيار الفكري الثقافي المناوىء والمتمثل فيما يسمى بالنزعة الاستغرابية.

جـ - تيار النزعة الاستغرابية

إنها مدرسة كافرة في نهجها وأهدافها بكل القيم والمبادىء، خارج نطاق القيم والأهداف الغربية. ودعاة هذه المدرسة لا ينطلقون - حسب قناعاتهم - من أيّ عقدةٍ حضارية، بل هم يؤكدون على أن دافعهم هو التغيير والنهوض بالمجتمع العربي الإسلامي من هوة التخلف والسقوط، وبالتالي فهم يعتقدون بأن الخلاص من كل هذا يكمن في تبني المنهج الغربي وحده شكلاً ومضمونًا، بدءًا من وضع قبعته وارتداء بزته، والتزين بربطة عنقه إلى نزع جلباب التدين بجميع مظاهره عن الإنسان والأنساق، كي يتم التقدم واللحاق بركب المتقدمين.

فالنزعة الاستغرابية إذًا منهجٌ ثقافي فكري، هدفه إعادة صياغة العقل المسلم بإخضاعه لعملية التفريغ ثم الملء، كما يقول الفلاسفة؛ أي إفراغ هذا العقل من كل ما ركّب فيه منذ النشأة من عوامل التدين

والاتصال بالله، بوصفها - حسب زعم دعاتها - كوابح ومثبطات، إن هي تركت تحول دون كل انطلاقة، ليملأ العقل بعد ذلك بالقوالب الفكرية الغربية، التي تدع الدين جانبًا حتى يغدو هذا العقل في انطلاقته، فلا حسيب أو رقيب عليه إلا المصلحة المادية، ويصبح بالإمكان، في سبيل تحقيق ذلك، استخدام كل الوسائل «فالغاية تبرر الوسيلة» كما يقولون.

لقد نشأت عن فعل النزعة الاستغرابية، ورد فعلها، ممثلاً في الاتجاه التأصيلي، نشأت عن ذلك كله هذه المواجهة العنيفة التي تتجسد في أزمة الوجود الحضاري، أو ما أصبح يعرف بصدام الحضارات أو نهاية التاريخ.

إن الصدام الحضاري الدائر على واقع الساحة الثقافية والسياسية في مجتمعنا الإسلامي قد تطوّر ليتجسّد سياسيًا في مدرستين تتنافسان على إثبات الوجود الحضاري للأمة الإسلامية؛ أولاهما المدرسة التي تصف نفسها «بالأصولية» كرمز للتشبث بالأصول العربية الإسلامية بدءًا بالكتاب والسنة، وانتهاءً بعلم أصول الفقه، بينما يخلع عليها خصومها، التسمية نفسها ولكن من منطلق تشويهي، لتكون مرادفةً للغلو، والتطرف، والتشدّد، والعنف والإرهاب، منعوته في ذلك كله، بالظلامية التي تحيل إلى «الأصولية القروسطية» في ظلاميتها، وقمعيتها، وانغلاقها، وفي معاداتها لكل ما هو تنويرٌ أو علمٌ أو تقدّم.

أما ثاني المدرستين فهي مدرسة «الحداثيين»، الذين يرفعون شعار الحداثة في مقابل الأصولية - وحجتهم أن الأصولية التي هي «تخلف» بأوسع مدلولات التخلف، لا علاج لأدوائها إلا بالحداثة.. والحداثة تعني في قاموس الحداثيين استعارة الأدوات المعرفية وما ينجم عنها من المجتمع الحديث الذي لا يمكن أن يكون إلا الغرب.

فالغرب إذن هو الصخرة التي يتحطم عليها الوجود العربي الإسلامي، في ثقافته، وأيديولوجيته ومعتقده، ليتجسد هذا التمزق على صعيد الواقع السياسي..

فحتى في واقعنا السياسي الإسلامي نلمس هذا التمزق بين أنصار «مدرسة التسييس الثقافي» وأنصار «مدرسة التثقيف السياسي».

وإذا أخضعنا منهجي المدرستين للتحليل نلاحظ أن أصحاب التثقيف السياسي يستوحون مرجعيتهم من المنهج التأصيلي، أو الأصولي، في حين يحيلنا أصحاب التسييس الثقافي إلى مرجعية الحداثة، التي تخضع الثقافة وما ينجم عنها للسياسة والتسييس.

٢ - الصياغة العقلية للتيارات الثقافية المعاصرة

أفضت عملية الاحتكاك والتماس بين التيارات الثقافية المختلفة السائدة في الواقع الإسلامي إلى الرسوّ على مرفأ البحث عن منهجية لهذه التيارات الثقافية، تمثل في محاولة إعادة الصياغة للتيارات الثقافية بصبغها بصبغة عقلية تتماشى والمنهجية الحديثة للبحث.

لذلك نشأت في مجتمعنا اتجاهات فكرية، تتخذ العقل منطلقًا لها، ولكنها تتخذ لهذا العقل متكأً هو الإنسان، والزمان. وهكذا خرج الباحثون عندنا بمدارس لمفاهيم تغازل معتقدات الناس وتداعب ضمائرهم وقناعاتهم.. من هذه المدارس؛ السلفية الفكرية كتيارٍ ديني، والشخصانية، والغدوية، والمستقبلية كتياراتٍ فلسفية إسلامية إلخ.

فما حقيقة هذه المدارس، وقد صنعت لنفسها تياراتٍ متعددة؟

لنحاول الاقتراب منها بالتحليل والتقويم؛ كي نرسم لها صورةً أقرب إلى الواقع الموضوعي.

أ - السلفية الفكرية

يصطدم الباحث حين يبحث عن تعريف علمي دقيق وعميق للسلفية بمجموعة من العقبات المنهجية، لعلّ في مقدمتها، عدم وجود تعريف للسلفيين أنفسهم يطلقونه على اتجاههم، ثم تعدّد السلفية نفسها، بحيث يمكن القول بوجود مدارس سلفية، تختلف باختلاف الأمكنة، والمذاهب، والعلماء، حتى إنه يصعب إيجاد قاعدة صلبة يقف عليها الجميع دون حرجٍ أو خلل.

فهناك السلفية التقليدية، والسلفية العلمية، والسلفية السنية، والسلفية الشيعية، والسلفية الإصلاحية، والسلفية التجديدية، وكل اتجاهٍ من هذه السلفيات يدَّعي لنفسه التشبث بأصول السلف الصالح.

إن السلفية بالمنظور التاريخي الإسلامي استلهام المعاني والقيم من «المربعية والنموذجية» في ظل الإسلام الأول، وبذلك يكون نموذج «السلف الصالح» هو عصرُ المسلمين الأولين، الذين آمنوا بالإسلام وآووا نبي الإسلام ونصروه، وبخاصة الصحابة والخلفاء الراشدون منهم.

لكن هذا التعريف للسلفية يتهاوى إذا نظر إليه بمنظور العقل الإسلامي نفسه، فليس من المقبول عقليًّا أن تسجن الأمة الإسلامية نفسها، وترهن مستقبلها في أنموذج الماضي السلوكي المعيّن حتى ولو كان النموذج السلوكي لسلفنا الصالح، ذلك أن سلفنا الصالح كانوا قدوة عصرهم في العفة، والإيثار، والتسامح، والعدل، يوم كان العالم غارقًا في جاهليةٍ سياسية، واجتماعية وعقائدية، فكان السلوك السلفي أنذاك تجسيدًا للإسلام الذي هو في أساسه ثورة على الجهل، والتخلف، والظلم بجميع أشكاله.

فهل لو اقتصرنا على ما كان يسلكه الخلفاء الراشدون في عصرهم ذاك كنموذج نكون قد أجبنا على تساؤلات عصرنا اليوم؟

وهل من العقوق القول بتبني منهج السلف في محاولات فهم العصر بجميع معطياته، واكتشافاته، وتساؤلاته، لينسحب ذلك على تعاملنا مع قضايا عصرنا اليوم؟!

إننا نتفق هنا مع ما يذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري حين يأخذ من السلفية منهجية العلاقة بين المرجعية الإسلامية وقضايا العصر، ليتجاوز ذلك إلى تعاملنا نحن بالمنهج نفسه، وتطبيقه على علوم عصرنا.

فالمسألة المطروحة اليوم هي معرفة «ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم؛ أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، وعلى أن يدشنوا سيرةً جديدة تكمّل سيرة «السلف» القديمة، وتجعل منها واقعًا حيًّا صالحًا لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء سيرتها الخاصة»(٥).

وبعبارةٍ أوضح إن المعركة الحضارية تدور اليوم بين محاولة التوفيق بين «عصر الخلف» بتعقيد قضاياه الحضارية وبين «عصر السلف» بمحدودية مسائله وبساطة أسئلته.

ب - الشخصانية

إذا كان تيار السلفية، كما أسلفنا، تيارٌ مرادف للماضي والرجعية ومعاداة الحداثة، وقد تخصص في الدعوة إليه، بصفةٍ أخصّ بعض أهل المشرق، الذين جعلوا منه نظامًا فكريًّا مرجعيًّا، يعتمد في بعض الأنظمة السياسية بشقيها السني والشيعي، فإن هناك تيارات ذات نظرةٍ إلى الحاضر أو المستقبل، هي التي نجدها في تيار كل من الشخصانية، والمستقبلية. وتكاد هذه النزعات الفلسفية الإسلامية تكون من إبداع ذوي الثقافة الفرنسية عمومًا، كالمغرب، ولبنان، وإلى حدٍّ ما تونس.

فالشخصانية الإسلامية التي هي تطورٌ للشخصانية الواقعية، التي بشر بها الفيلسوف المغربي الدكتور محمد عزيز الحبابي طيّب الله ثراه، وشاركه في الدعوة إليها كلٌّ من اللبناني روني حبشي، والتونسي محمود المسعدي، والإيراني علي شريعاتي، من خلال دعوة كل منهم إلى تشخيص واقع الإنسان المسلم الكادح من أجل إثبات شخصانيته أو ذاتيته أو وجوده(٦).

إن الشخصانية الإسلامية – كما بلور فلسفتها محمد عزيز الحبابي – فلسفةٌ إنسانية ذات مكوناتٍ محددة للشخص يمكن إجمال مقوماتها فيما يلي:

١ – الانتقال من الكائن الخام إلى الشخص بفضل عملية «التشخيص» كما هي الحال في الشخصانية الواقعية.

٢ – إن الكائن هو الموجود الذي يمثله كل كائنٍ عند الولادة، حيث يكون شخصًا بالقوة قبل أن تحدد ذاته في جوانب من الإمكانات الكائنة فيه.

٣ – «إن عملية (التشخصن) هذه لا تسير سيرها إلا في مجتمعٍ وبيئة ونظام يساعد على ذلك، ويتيح للفرد أن يتجاوز ذاته وفرديته نحو الشخص، وأن يكون له الحق في تقرير مصيره، وأن يكون له الحق في التمتع بأبسط الأشياء التي تضمن له كرامته كإنسان... فالكائن [البشري] لا يصبح الكائن الكل أو الشخص في نظامٍ تكون كل السلطات في يد من لا سلطة لهم عليه»(٧).

فالشخصانية الإسلامية اتحاد العلاقة الحتمية بين الإسلام، الذي يضفي على الكائن لونًا خاصًا من الشخصية، التي بفضلها يغدو الانتماء الحضاري ذا أبعادٍ دقيقة وعميقة، وبين الكائن المجتمعي. يلح فيلسوف الشخصانية الإسلامية في ضوء هذه المحددات على عناصر مهمة يوظفها كمكوناتٍ حقيقية للشخصانية الإسلامية، وأهمها:

١ – شمولية الخطاب الإسلامي في مخاطبته للذوات الإنسانية على اختلاف ألوانها وألسنتها ﴿**وما أرسلناك إلا كافةً للناس**﴾(٨).

٢ – عملية الإثبات والنفي التي تضطلع بها فكرة الشهادة في الإسلام. فهي نفيٌ لواقعٍ جاهلي مقيت يقوم على العصبية، والصنمية، وسذاجة المعتقد.

٣ – المجتمع المفتوح الذي تلح عليه الشخصانية الإسلامية التي تقوم على التسامح، وعلى الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿**وقولوا للناس حسنًا**﴾(٩). ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن**﴾(١٠).

جـ - الغدية أو الغدوية Le monde de demain

تقوم الغدية، وهي المذهب المستقبلي الذي بشر به محمد عزيز الحبابي أيضًا، والتي كانت تطويرًا للشخصانية الواقعية، التي طبعت مرحلة إثبات الذات، والشخصانية الإسلامية التي تميزت بمرحلة العودة إلى الذات الأصيلة والأصولية، تقوم هذه الغدية أو الغدوية على مبدأ التخطيط لعالم الغد، كدعوة إلى التوعية بالواقع المعاش، المتسم بالانحطاط، والخضوع، والتبعية، إزاء عالم يصف نفسه بالعالم المتقدم صناعيًا، وتكنولوجيًا.

وكمحاولة لتجاوز هذا الواقع، تسهم الغدية، فلسفة الحبابي، في صنع غدٍ أفضل بتحديد الاهتمام، وإعادة صياغة منهج للتحليل، ثم رسم آفاق مستقبلية باقتراح حلولٍ لتغيير الواقع مستقبلاً.

من هنا كانت المعادلة التي أقام عليها الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي، مذهب الغدية أو المستقبلية، منهجًا يقوم على عنصرين مهمين هما:

١ – العالم الثالث الذي يسميه الحبابي بالثالثي وأهله بالثالثيين.

٢ – الغرب كقوة متقدمة صناعيًّا، وتكنولوجيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا؛ أي فكريًّا.

وتتميز القوتان المتواجهتان الأولى بالكم والثانية بالكيف.

كيف تتجاوز «الغدوية» هذه المعادلة الصعبة التي يصعب التوفيق بين طرفيها؟

كيف يتم اللقاء بين كمّ من الناس مشيئيّ خاضع لتجارب آلات المصانع، يعيش الإحباط، والقلق، والهزيمة النفسية بفقدان الثقة في الذات، وبالمقابل عالمٌ متقدم صنع تقدمه على أنقاض العالم الثالث بمواده الخام، وفي غفلةٍ من وعيه؟؟

يقول فيلسوف الغدية: إن التجاوز والتخطي يتم بالحوار بين الثالثية، والغرب على أساس النديّة، ونبذ كل أنواع التسلط والهيمنة، انطلاقًا من مبدأ عام وشموليّ، وهو أن عملية التنمية والتقدم تمثل قضية عادلة، هي ملكٌ للجميع، ولا مجال فيها لوجود قيادة وتبعية لصنع حضارة الغد وبناء المستقبل المشترك.

فلسفة الغدية أو المستقبلية إذًا نظرية تتخذ من الإنسان دعامتها؛ لأن الإنسان أمل الغد، وهو باني المستقبل.

والسؤال هو أي إنسانٍ تعنيه الغدية؟

إنه الإنسان (المؤنسن)، اللامشيء، المتمرد على لغة الأرقام التي تحاول أن تجعل منه موضوعاتٍ ومواد صالحة لأن تسبكها الآلة التكنولوجية، فتحيلها إلى منتوجٍ تكنولوجي، يمكن أن نجد فيه كل شيءٍ إلا إنسانية الإنسان[١١].

٣ - المد الحضاري في الثقافة الإسلامية

أ - إنسانية الثقافة الإسلامية بعقلنتها

في محاولة رسم أبعاد المدّ الحضاري المستقبلي للثقافة الإسلامية ينبري مفكرون للقيام بهذه المحاولة مقتنعين بأن تحقيق المستقبل الزاهر لهذه الثقافة لن يكون خارج «الأنسنة» و«العقلنة» للفكر الإسلامي.

ولعل في مقدمة رواد هذا الاتجاه نجد المفكرين من أمثال الدكتور عاطف العراقي والدكتور محمد أركون، وغيرهما.

فلو أخذنا على سبيل المثال الفيلسوف العقلاني عاطف العراقي، لوجدنا مشروع نهضة مستقبلية يرسمها من خلال كتابه «الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل» (رؤية عقلية نقدية)[١٢]. يتصدى المؤلف بالجرأة نفسها التي عودنا عليها، بحمل معول الهدم العقلي؛ ليحدد لنا منهجية الفلسفة العربية للانطلاق نحو المستقبل، فيصرخ في الجميع قائلاً: «غير مجدٍ في ملتي واعتقادي قيامنا – نحن العرب – بالتغني بأمجاد الماضي والبكاء على الأطلال، بحيث نقول باستمرار في المجال الفكري، أمجاد ياعرب أمجاد»[١٣].

فإذا سألنا المفكر العربي وما الحل، وكيف نؤمّن لثقافتنا الإسلامية مستقبلاً أفضل؟

يأتي الجواب منه، وبالجرأة نفسها، «ليس من المناسب أن نقف عند التراث لأنه تراث، بل لا بدّ من أن نجاوز مرحلة التراث حيث نتفتح بكل قوتنا على التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، التي تزدهر الآن في البلدان الأوروبية بصفةٍ خاصة[١٤]، ربما كانت نقطة الخلاف الجوهرية بين هذا المشروع الذي يرسمه بجرأة الفيلسوف المصري الدكتور عاطف العراقي، وغيره ممن لا يشاطرونه الرأي، وهم كثيرٌ في فكرنا الإسلامي، الاتفاق على إعطاء تحديد لمفهوم «التراث» وهي الشعرة التي قصمت ظهر البعير كما يقولون.

التيار الإنساني المستقبلي المنشود للثقافة

الإسلامية لا يمكن تصوره في نظر الدكتور عاطف العراقي خارج العقل والنقد «إن العقل هو الذي يميز بين الإنسان والحيوان، وما أحوج المواطن العربي إلى التمسك بالعقل، وبالتفكير العقلي. ويقيني أن العرب لو كانوا قد التزموا بالطريق العقلي منذ مئات السنين لكان الحال قد أصبح غير الحال.. إذ إن العقل أعدل الأشياء قسمةً بين البشر»(١٥).

فإذا انتقلنا إلى محمد أركون، فإننا نجده يخطو الخطى نفسها في محاولة إنسانية الثقافة الإسلامية في إطار العقل، فهو يعمد إلى التفرقة بين ما هو عقلٌ عربي [قومي]، كما يقدمه الدكتور عاطف العراقي، وبين ما هو عقلٌ إسلامي، كما يقدمه دعاة الحركة الإسلامية من النزعة السلفية إلى تيار الصحوة أو النهضة، أو التمامية كما يصفها محمد أركون.

يقول محمد أركون: «بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي؟»

ويجيب عن تساؤله قائلاً: «إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل، ويقرّ أن المعطى هو الأولي؛ لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي؛ أي فهم ما ورد فيه من أحكامٍ وتعاليق وإرشاد وتفهيمها، ثم الاستنتاج والاستنباط منه»(١٦).

إن محمد أركون يقوم بعملية التحليل هذه ليصل إلى حكمٍ إنساني في مسألة الفكر الإسلامي، وينفي بذلك نوعًا من الخصوصية على العقل الإسلامي؛ إذ يقول: «لا ينفرد العقل الإسلامي بهذا الوضع المعرفي والأنطولوجي؛ إذ يشاركه فيه العقل المسيحي والعقل اليهودي... فالعقل قوةٌ إدراكية واحدة يتمتع بها كل إنسانٍ أيًّا كان جنسه أو مجتمعه»(١٧).

تلك إذن هي النزعة الإنسانية التي ينشدها محمد أركون للفكر الإسلامي، نازعًا عنه كل خصوصيةٍ، وكل إبداعٍ خاص.

ب - قومية الثقافة

إذا كان للنزعة الإنسانية العقلانية أنصارها ومؤيدوها، الذين يدافعون عنها بكلّ قوةٍ وعزم، ويرون أنه لا خلاص للفكر الإسلامي إلاّ بتبني منهجها، فإن لقومية الثقافة دعاة، يستعينون بكل ما أمكن من وسائل في دفاعهم عن قومية الثقافة.

فهم يعتقدون بأن وضع الثقافة في إطارها القومي العربي صمام الأمان بالنسبة إليها في حمايتها من تيارات الإدماج، والإذابة، والتشويه والتقبيح.

ذلك ما يوصف به الدكتور عابد الجابري المفكر المغربي حين يفضل - على العكس من محمد أركون - استخدام مصطلح العقل العربي على العقل الإسلامي.

وهو أيضًا ما حدا بمحمد أركون إلى أن يدافع عن اختياره في استخدام العقل الإسلامي فيقول: «ولذلك فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي. ويصعب علي قبول ما أورده عابد الجابري لتسويغ اختياره لمفهوم العقل العربي. ومن المعروف أنه لم يتحرر في شروحه وتأويلاته من تلبسات الذهنية والقومية والعنصرية، وقد أوضحت ذلك عندما أجبرني مدير سلسلة Que Sais-je? أن أستعمل عنوان الفكر العربي»(١٨).

دعاة القومية الثقافية إذًا لهم منطقهم، ولهم أطروحتهم، التي يخالفهم فيها ذوو النزعة الإسلامية الاستغرابية كمحمد أركون، وذوو النزعة الإسلامية العقلانية كعاطف العراقي.

في خندق قومية الثقافة الذي يقف فيه محمد عابد الجابري نجد أنور عبد المالك هو الآخر يعضده في الطرح، وإن اختلفا في المنطلق والمصب.

يقول أنور عبد الملك دفاعًا عن الطرح القومي للثقافة «إن النضال أساسًا، وتاريخيًّا نضالُ تحررٍ

وطني، هو أداة استعادة هذه الهوية التي نقول إنها مركز كل شيءٍ في هذا الميدان»، ويضيف أنور عبد الملك في تدليله على صحة الطرح «ولهذا بدا لنا ضروريًّا أن نسجل الاختلاف، على مستوى صياغة المفاهيم، بتحديدنا للتطور الحالي في العالم العربي – كما هو الأمر في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية – على أساس أنه تصوّر قومي «لا وطني» تتحدد تبعًا له المرحلة التاريخية الراهنة»(١٩).

إن التيار القومي في الثقافة الإسلامية تيارٌ قوي جمع على صعيده التوجهات العربية المختلفة من يساريين، وبعثيين، ووطنيين، يحدوهم في ذلك دافع اللغة، والتاريخ، والجغرافيا، والمصير، انطلاقًا من شعار «أمةٌ عربية واحدة» من المحيط إلى الخليج..

ولعل هذا الشعار قد فقد محتواه تحت تأثير عوامل كثيرة، لعل أبرزها الهزائم التي قادت إليها زعامات القومية العربية، وتنامي المدّ الإسلامي، كبديلٍ للهزيمة والدكتاتورية والانسلابية.

جـ - إسلامية المعرفة

هناك تيارٌ ثقافيٌ آخر في الثقافة الإسلامية، هو تيار إسلامية المعرفة، يسوغ هذا التيار كاتجاهٍ يرفض الجمود والغلو الذي ينادي به أصحاب المدرسة السلفية النصية الجامدة، وأصحاب النزعة الإنسانية العقلانية، ذات المنحى الاستغرابي، التي تولي وجهها دومًا نحو الغرب بوصفه المنقذ الوحيد من التخلف والجهل والسقوط الحضاري، والبديل الذي يقدمه أبطال مدرسة إسلامية المعرفة في الثقافة الإسلامية شمولية المعرفة الإسلامية، التي تقدم الحلول لكل مشكلات المجتمع الإسلامي، مع تبني منهج رائد هدفه تخليص الثقافة الإسلامية من الفوضى الفكرية..

وتتمثل نقطة القوة في مدرسة إسلامية المعرفة في تنظيم العقل وأسلمته؛ ليساهم في حلّ قضايا الإنسان والمجتمع، اقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وسياسيًّا، وثقافيًّا.

كما أن من نقاط القوة في مدرسة إسلامية المعرفة أنها تستمد قوتها من الطاقة الإيمانية «للجماهير الشعبية الإسلامية التي تجد نفسها حليفة لأصحاب هذه المدرسة؛ لأنهم يقدمون لها الإسلام في طبقٍ نظيف يرضي قناعاتهم، ويطمئن نفسياتهم، ويحلّ قضاياهم، بتقديم الحلول تحت غطاءٍ إسلاميّ معرفيّ»(٢٠).

ويمكن القول إن مدرسة إسلامية المعرفة مدرسة إسلامية اجتهادية، نشأت على ضفاف علوم وتكنولوجيا الغرب، مع المحافظة على الخصوصية والتميّز.. مما مكنها من إحداث إشعاعٍ معرفيّ إسلامي، داخل الغرب نفسه، ولعلّ معهد الفكر الإسلامي المعاصر خير مثال على هذا الاتجاه الثقافي الإسلامي المعاصر.

هل يمكن القول بالاقتصار على هذا اللون من التوجه الثقافي كبديلٍ لحلّ مشكلات المجتمع الإسلامي؟

إننا على ما نلمسه من عوامل قوة في هذا الاتجاه الثقافي لا نسلم بأنه يمكن الاقتصار عليه وحده في الاضطلاع بقضايا الأمة الإسلامية.

إن قضايا المجتمع الإسلامي بحاجة إلى كلّ إبداعٍ عقليّ يستمد معالمه وخصائصه من معتقدٍ، وقيم، وروح المجتمع الإسلامي، وسواءٌ أكان هذا الاتجاه إنسانيًّا، أم قوميًّا، أم إسلاميًّا سيجد مكانه في الواقع الثقافي الإسلامي المتسم بالتسامح، والانفتاح، والالتزام بقضايا أمته..

وبكلمةٍ واحدة فإن التنوّع المعرفي داخل الوحدة الثقافية الإسلامية أبرز ما تتوق إليه، وتحتاج إليه أمتنا في معركة إثبات وجودها داخل عالمٍ لا مكان فيه إلا للأقوياء.

الخاتمة

ماذا يمكن الانتهاء إليه من تحليلنا لواقع التيارات الثقافية داخل المجتمع العربي الإسلامي؟

لئن سلّمنا بوجود مدٍّ معرفيّ اجتهاديّ على اختلاف مشاربه يهدف كله إلى إحداث عملية التغيير الشمولية العميقة، للانطلاق بالمجتمع نحو الغد الأفضل، ولئن أثبتنا مدى الجهود التي يبذلها المثقفون المسلمون اليوم متحدّين كل المثبطات، ومتخطين كل الحواجز والعقبات، فإن هناك جزرًا في عملية النهوض الثقافي، يوشك أن يعيق هذا المدّ الحضاري لأمتنا، ومنشؤه محاولات شيطانية خارجة عن رحم المجتمع، تبث لزرع الشكوك والبلبلة والوهن في جسم أمتنا.

ويمكن على سبيل المثال تقديم نماذج من هذه المحاولات، وأبرزها عملية الفرقة والتمزيق التي تضعف كيان الأمة الإسلامية وتشوّه هويتها.

من ذلك هذه التيارات الإقليمية الوافدة تحت عناوين مختلفة كالطائفية الإقليمية، ممثلةً في الثقافة الزنجية، التي يروّج لها في بعض البلدان الإسلامية الإفريقية، ومثل الأمازيغية التي تتسلل إلى الثقافة الإسلامية تحت غطاء التبشيرية النصرانية، أو الطائفية الجهوية..

وهناك الطائفية اللغوية الثقافية ممثلةً في الفرانكفونية التي تعمل على تقويض معالم الثقافة الوطنية، وبسط هيمنتها ونفوذها على التيار الثقافي الوطني الأصيل..

ويوم يدرك الساهرون على القضية الفكرية والثقافية عندنا خطورة مثل هذه المحاولات، ويوم يقومون بتشخيص الداء بحثًا عن الدواء، يومها ندرك أن الثقافة الإسلامية، وإن تعدّدت تياراتها، قد حصنت ذاتها، ذلك أن تشخيص الداء يمثل نصف الدواء، وذلك هو الهدف المطلوب.

●●●

الحواشي

١ – المثقفون في الحضارة العربية: ٢٠.

٢ – المصدر السابق: ٢٩.

٣ – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ١٤٧.

٤ – المصدر السابق: ٢٦١.

٥ – نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: ٤٦.

٦ – انظر في هذا: ثلاثة رجال آراء العبث، والشخصانية الإسلامية، والعودة إلى الذات، والسد.

٧ – ندوة الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الهاجس الثالث.

٨ – سبأ: ٢٨.

٩ – البقرة: ٨٣.

١٠ – الإسراء: ٥٣.

١١ – الإنسان والأعمال، ج٢.

١٢ – الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية).

١٣ – المصدر السابق: ٩.

١٤ – المصدر السابق نفسه.

١٥ – المصدر السابق: ٣٢.

١٦ – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ٢١٤.

١٧ – المصدر السابق.

١٨ – المصدر السابق: ٢١٤.

١٩ – الفكر العربي في معركة النهضة: ٣٤.

٢٠ – مدارس الفكر العربي المعاصر تأملاتٌ في المنطلق.. والمصب: ٨٩.

المصادر والمراجع

أركون : محمد.

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣.

الجابري : محمد عابد.

- قضايا الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدنية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.

ركيبي : عبد الله.

- الفرنكفونية مشرقًا ومغربًا، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٩٣.

الشريف : مصطفى.

- الإسلام والحداثة هل يكون غدًا عالم عربي؟ ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.

العالم : أمين محمود.

- معارك فكرية، ط٢، دار الهلال، ١٩٧٠.

عبد الملك : أنور.

- الفكر العربي في معركة النهضة، ط٣، دار الآداب، ١٩٨١.

العراقي : عاطف.

- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، ط١، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

غلاب : عبد الكريم.

- الإسلام في مواجهة التحديات عيون الأحاديث، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٩٦.

غليون : برهان.

- المحنة العربية الدولة ضد الأمة، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.
- تكامل المعرفة، مجلة جمعية الفلسفة بالمغرب، العدد ١٠، ١٩٩١.
- الدين في المجتمع، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.

قسوم : عبد الرزاق.

- مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق.. والمصب، ط١، الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.
- العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- عالم الفكر، مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، ١٩٩٩.
- فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله؟ ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.
- فكر المسلم ما الذي يشغله؟ الكتاب الثاني، ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.

الملائكة : نازك.

- التجزيئية في المجتمع العربي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

نصر : مارلين.

- صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
- مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

عالم الإسلام والقوى المجاورة :

مؤشراتٌ في تاريخ العلاقات السلمية

الأستاذ الدكتور/ عماد الدين خليل
العــراق

لم تكن العلاقة بين عالم الإسلام والدول المحيطة به أو القريبة منه ، عبر التاريخ الإسلامي ، ممحضة للحرب ، وإنما تخللتها مساحاتٌ للسلم والدبلوماسية ، اتسعت هنا وضاقت هناك ، ولكنها شكلت في نهاية الأمر مدىً متطاولاً في الزمان والمكان ، أرسيت خلاله تقاليد علاقاتٍ دولية تحدّث عنها العديد من المؤرخين في الماضي والحاضر.

ومنذ صلح الحديبية الذي عقده رسول الله ﷺ مع قريش في العام السادس للهجرة، الذي أعقبته في العام التالي مكاتبات الرسول ﷺ للعديد من زعماء العالم، التي عُدّت واحدة من أهم حلقات الدبلوماسية الإسلامية، مرورًا بالعهود التي أبرمها عليه السلام مع العديد من الزعامات القبلية المنتشرة على الشريط الفاصل بين دولة الإسلام والدولة البيزنطية.

منذ تلك الأزمنة المبكرة من عمر الإسلام، وطيلة القرون التالية، شهد التاريخ الإسلامي شبكةً خصبة متنامية من العلاقات الدولية (السلمية)، والاتصالات الدبلوماسية، أسدت إلى دول الإسلام مغانم شتّى، وأعانت على تحقيق نوعٍ من التوازن الدولي في هذه المرحلة أو تلك من تاريخ العالم الوسيط، وجاءت نتائجها – في معظم الأحيان – متوازيةً مع الجهد العسكري الإسلامي إزاء الخصوم ومعززة له.

ومنذ البداياتِ المبكرة لقيام دولة الإسلام الأولى في المدينة، وانديا حها التدريجي في شمال شبه جزيرة العرب، قدّر الرسول ﷺ في صلح الحديبية عام ٦ هـ أن يضرب مثلاً عمليًّا على قدرة الاتصال السلمي على تحقيق ما لا تتمكن من تحقيقه القوة المسلحة.

لقد سمّى القرآن الكريم هذا الإنجاز «فتحًا»(١)، وعده ابن هشام – نقلاً عن الزهري – أعظم فتحٍ

شهده الإسلام حتى ذلك الوقت؛ فلقد كان القتال يدور «حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة، ووضعت الحرب أوزارها، وأمن الناس بعضهم بعضًا، والتقوا فتفاوضوا، فلم يُكلَّم أحد يعقل شيئًا في الإسلام إلا دخل فيه. ولقد دخل في تينك السنتين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر»(٢).

وما من شكٍّ في أن دخول قريش في عهدٍ مع المسلمين يمثل اعترافًا منها بالدولة الفتية وبالدين الجديد بعد حرب الإفناء الطويلة التي شنتها ضدهما. ولما كانت قريش زعيمة الوثنية وحامية حمى الحرم المقدس، رأت توابعها من القبائل العربية المنتشرة في الجزيرة نفسها في حلٍّ من الانتماء لزعامتها والارتباط بمصيرها، وأنّ لها الحرية المطلقة في أن تختار المعسكر الذي تراه مناسبًا دخولاً في دينه أو تعاهدًا معه. وقد فتح ذلك المجال أمام المسلمين لكي ينشطوا وينتشروا في الآفاق؛ لكسب مزيدٍ من الحلفاء والمنتمين إلى الدين الجديد، مستغلين من جهةٍ أخرى فترة السلم التي أتاحتها شروط صلح الحديبية.

وكان انضمام خزاعة إلى معسكر المسلمين نصرًا كبيرًا للرسول ﷺ؛ ذلك أن جزءًا كبيرًا من الأحابيش - الذين كانت قريش تعتمد على قدراتهم القتالية - يعدون من بطونها، وبذلك ضمّ النبي محمد ﷺ جزءًا كبيرًا من هذه القوة إلى جانبه، وأضعف بذلك مركز قريش الحربي(٣).

ويرى (توماس أرنولد) أن الحروب المتصلة، التي كان الرسول ﷺ قد شنها على أهل مكة، قد جعلت - حتى ذلك الحين - القبائل التي تقيم جنوب هذه المدينة حتى تخوم اليمن بعيدة بعدًا يكاد يكون تامًّا عن سلطان الدين الجديد.. ولكن هدنة الحديبية جعلت الاتصال مع بلاد العرب الجنوبية أمرًا ميسورًا في ذلك الحين(٤).

وقد كان لانتشار الإسلام في اليمن، في الفترة التي أعقبت الحديبية، أهميةً خاصة من الناحية العسكرية؛ فقد جعل قريش محفوفة بالمسلمين من الشمال والجنوب، وبذلك تقرّر مصير مكة وقريش نهائيًّا(٥). هذا في الوقت الذي كانت قريش قد توخت أهدافًا سطحية دفعتها إليها العصبية الجاهلية، منها ردّ المسلمين عن زيارة البيت الحرام ذلك العام، وردّ الذين يسلمون من قريش بدون رضى أوليائهم، وأن ينالوا بهذه الهدنة الاستقرار للتفرغ لتجارتهم(٦).

ولم يفت الرسول ﷺ أن ينتزع من هذه الفرصة الثمينة كل ما يستطيع انتزاعه، فضلاً عن كسب الناس إلى الإسلام وصداقتهم لدولته، صراعًا مع القوى الأخرى المضادة للإسلام، كاليهود الذين تكتلوا في خيبر والمواقع المجاورة لها، والبيزنطيين وحلفائهم العرب الذين ازداد تكالبهم في الجهات الشمالية بازدياد نشاط الإسلام هناك، فضلاً عن التجمعات القبلية البدوية المنتشرة في الصحراء، التي كانت تنتظر الفرصة السانحة لإنزال الضربات بأتباعه(٧).

ثم جاءت مكاتبات الرسول ﷺ لزعماء العالم، التي ربما تكون إحدى نتائج صلح الحديبية نفسه، مؤكدةً رغبته عليه السلام في توظيف الاتصال السلمي لتحقيق أهدافه العالمية، ونقل الدعوة إلى الإسلام من بيئتها الجغرافية الضيقة إلى العالم كله.

ولقد تمّ إرسال سفراء الرسول ﷺ إلى كلٍّ من الحاكم الساساني كسرى (خسرو)، والامبراطور البيزنطي هرقل، والمقوقس حاكم مصر، والنجاشي حاكم الحبشة، والمنذر الغساني حاكم دمشق(٨). وجاءت تلك المكاتبات حملةً إعلامية على النطاق الدولي، وأن هذا الدين ليس دين عربٍ أو جزيرةٍ عربية فحسب، وإنما دين الإنسان حيثما كان، كما أنها حملت نداءً إلى السلطات الحاكمة للاستجابة للدعوة أو السماح - على الأقل - للدعاة بممارسة نشاطهم بحرية، وللشعوب باختيار العقيدة التي تشاء

دون قسرٍ أو إكراه. كما أنها انطوت على إنذار هذه السلطات بفتح الطريق أمام الدين الأخير، وإلا فإن القوة ستكون حكمًا لتحقيق المطلوب.

ولقد كانت هذه السفارات عملاً بديعًا من أعمال الدبلوماسية، ولم يكن النبي ﷺ - على الأرجح - يتوقع أن يلبيّ أولئك الملوك الأقوياء دعوته، وهو ما يزال يكافح في بثها بين قومه وعشيرته، بيد أن إيفاد هذه البعوث يعدّ عملاً متممًا للرسالة النبوية، وكان العالم القديم الذي يتجه إليه النبي ﷺ بدعوته يقوم يومئذٍ على أسسٍ واهية تنذر بالانهيار من وقتٍ إلى آخر، وكانت الأديان القديمة قد أدركها الانحلال والوهن، فكانت الدعوة الإسلامية تبدو في جدتها وبساطتها وقوتها ظاهرة تستحق البحث والدرس، ولم يكن عسيرًا أن يستشف أولو النظر البعيد ما وراء هذه الدعوة الجديدة من قوى تنذر بالانفجار، وقد كان الانفجار في الواقع سريعًا جدًّا(٩).

ولم يتح عصر الفتوحات الإسلامية زمن الراشدين (رضي الله عنهم) مساحةً ملحوظة للعلاقات السلمية بسبب من قدرة هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشرية على تحقيق جلّ أهدافها في زمنٍ قياسي، وإسقاط واحدٍ من الخصمين الدوليين، وهو الدولة الساسانية في بلاد فارس والمشرق، وإخراج الخصم الآخر (الدولة البيزنطية) من معظم البلاد التي كانت قد أخضعتها لسيطرتها المتطاولة في فلسطين والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبعض جزر البحر المتوسط، الأمر الذي لم يتح للبيزنطيين أيّ فرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب العلاقات مع الدولة الإسلامية الراشدة، فيما يفسح المجال لمساحاتٍ من العلاقات السلمية. ومع ذلك فقد شهد عصر الفتح محاولاتٍ للاتصال السلمي وتبادل المبعوثين بين الطرفين، بخاصة مع الفرس الساسانيين حيث جرى أكثر من حوارٍ بين القيادات الإسلامية وكسرى ورستم(١٠)، لكنها جميعًا لم تأت بطائل.

ومنذ بدايات العصر الأموي بدأت خيوط العلاقات السلمية تنسج بموازاة صفحات الصراع العسكري المتطاول، الذي شهدته نقاط التماس طيلة هذا العصر، سواء عند خط الثغور في الجزيرة الفراتية والأناضول وشمالي الشام، أو على طول السواحل الشامية والمصرية والإفريقية، أو في جزر البحر المتوسط، والأندلس، وسواحل أوربا الجنوبية.

وبسبب من المشاغل الداخلية التي أخذت الدولة الأموية تعاني منها بشكل متواصل، إلى جانب استعادة الدولة البيزنطية شيئًا من توازنها وقدرتها على أخذ زمام المبادرة، بعد أن قادتها ضربة الفتح زمن الراشدين إلى الترنح وفقدان التوازن.

بسببٍ من هذا وذاك عادت الدولة البيزنطية إلى سياسة الهجوم، واعتمدت القوة المسلحة حكمًا بينها وبين الأمويين، لكنها وجدت - أسوةً بالأمويين أنفسهم - أن مواصلة الجهد العسكري أمرٌ يكاد يكون مستحيلاً، على الرغم من الترتيب الأموي الذي أسس له معاوية بن أبي سفيان، وسار عليه خلفاؤه من بعده، وهو تدويخ الدولة البيزنطية بسلسلة متواصلة من الغزوات صيفًا وشتاءً، فيما عرف باسم الصوائف والشواتي، وعلى الرغم من تعزيز خط الثغور وتحويله إلى نقطة ارتكاز، ليس للدفاع عن حدود الدولة الأموية فحسب، وإنما لمواصلة الهجوم على البيزنطيين وفق مبدأ «الهجوم خير وسيلةٍ للدفاع».

وعلى الرغم من اعتماد البيزنطيين من جهتهم أسلوب الهجوم المتواصل برًّا وبحرًا؛ لمنع الأمويين من التفرغ لتوجيه ضربة حاسمة، ولاستعادة بعض المواقع التي فقدتها الدولة البيزنطية زمن الراشدين.

على الرغم من هذا وذاك، وبسبب تزايد مشكلاتهما الداخلية، واستنزاف الحرب لقدراتهما المادية والبشرية، ورغبتهما في التفرغ لخصومهما الآخرين في الداخل والخارج، الذين أفادوا كثيرًا من انهماك الطرفين في صراعٍ متواصل، إلا أنّ الأمويين

والبيزنطيين وجدوا أنفسهم مضطرين للبحث عن مكانٍ ما للعلاقات السلمية التي كانت تتدرج بين الهدنة الموقوتة، والصلح طويل المدى، وتبادل الأسرى، والإفادة من الخبرات الثقافية، والحضارية عمومًا(١١).

ولقد أتاحت هذه العلاقات السلمية للطرفين فرصةً لالتقاط الأنفاس والتفرغ لملاحقة المشكلات والثورات الداخلية وتصفيتها الواحدة تلو الأخرى، كما أنها مكنتهم من التصدي للخصوم في الخارج، أولئك الذين أفادوا من انصراف كلتا الدولتين للتقاتل بينهما.

وعند مجيء العباسيين، وعلى مدى عدة قرون، ازدادت مساحات العلاقات السلمية اتساعًا وخصبًا جنبًا إلى جنب مع الصراع المتواصل، وبلغتا حدّ تبادل الوفود وإرسال المبعوثين والسفراء، فيما كان العصر الأموي قد شهد بداياته الأولى(١٢).

كما أن المتغيرات الدولية وتعدد القطبية في آسيا وإفريقيا وأوربا أضافت بعدًا جديدًا حتّم على الطرفين: العباسي والبيزنطي، فضلاً عن الأطراف الأخرى: الأموية في الأندلس، والفرنجية في بلاد الغال (فرنسا)، توظيف الجهد السلمي والعلاقات الدبلوماسية لحماية مصالح كل طرف، وحفظ التوازن الدولي الذي كان قد وفّر لكل الأطراف مظلةً مناسبة لتأمين الحدود وإيجاد الحليف المناسب.

وعلى الرغم من أن العباسيين نفذوا مع البيزنطيين المبدأ الأموي نفسه، وهو أن الهجوم المتواصل في عمق الأناضول خير وسيلةٍ للدفاع، وعلى الرغم من أنهم قادوا في العصور العباسية المتقدمة حملات دورية ضد البيزنطيين، تذكرنا بترتيبات الصوائف والشواتي الأموية، إلا أنهم – أي العباسيون – وجدوا أنفسهم مضطرين، بسبب الوضع الدولي الجديد، لاعتماد العلاقات السلمية وسيلةً لحماية أراضيهم وتحقيق مصالحهم.

فإذا كانت الدولة الأموية الندّ في الأندلس قد وجدت في الفرنجة خصمها المجاور، الذي ما فتىء ينتهز أي فرصة لاختراق إسبانيا وتدمير الوجود الأموي. وإذا كانت الدولة العباسية، التي عجزت عن إعادة الأندلس إلى حظيرة الخلافة، قد وجدت في الدولة البيزنطية، خصمها المجاور، ندًّا لم يكف لحظةً واحدة عن انتهاز الفرص لاختراق الحدود العباسية من الشمال، وإذا كانت دولة الفرنجة الكاثوليكية في حالة خصومة سياسية ومذهبية مع بيزنطة الأرثوذوكسية، فإن الأطراف الأربعة وجدتها فرصةً مناسبة لتنفيذ محالفات ثنائية، كل طرف ضد الطرف الآخر، أو على الأقل تحقيق قدرٍ من التعاون والتفاهم في مواجهة الخصم.

وهكذا ساقت الظروف كلاً من الأمويين في الأندلس، والبيزنطيين في شرق أوربا إلى التحالف في مواجهة العباسيين والفرنجة، وشهدت المرحلة التاريخية حوارًا دبلوماسيًّا طريفًا قدم حالة مبكرة لسياسات الوفاق والتوازنات الدولية. وعلى الرغم من أن هذا دفع بعضَ المؤرخين القدماء والمعاصرين من الطرفين إلى المبالغة في تصوّر حجم التبادل السلمي بين هذه الأطراف، فيما يخرج عن مصداقيته التاريخية، كما حدث – مثلاً – في المرويات الخاصة بالحوار بين الرشيد وشارلمان(١٣)، إلا أنه من المؤكد أن علاقاتٍ وديّة، بشكلٍ من الأشكال، قد فرضت نفسها بحكم الضرورة بين الأطراف الإسلامية والأوربية، وثمة شواهد عديدة في مرويات الطرفين تؤكد هذه الحقيقة بما لا يدع معها مجالاً للشك(١٤).

ومنذ منتصف العصر العباسي ظهرت إلى الوجود قوى إسلامية جديدة، أحكمت قبضتها على الشام وفلسطين ومصر والشمال الإفريقي وجزر البحر المتوسط كالفاطميين والسلاجقة، والكيانات المحلية المتفرعة عنهم، فضلاً عن الأيوبيين

والمماليك. وقد قُدر لهذه القوى، بسبب وقوعها في مناطق المجابهة مع الغرب، أن تأخذ حصة الأسد في تحديد صيغ العلاقات الدولية مع أوربا في الحرب والسلم، وقد بلغت العلاقات الحربية ذروتها زمن الحروب الصليبية، التي استغرقت قرنين من الزمان، والتي لم تخل هي الأخرى من بعض حلقات العلاقات السلمية والتواصل الدبلوماسي، في عهد الحملة الصليبية السادسة خاصة، التي شهدت حوارًا سلميًا واسع النطاق بين الأيوبيين والجرمان. بل إنه حتى في عهد الحملة الصليبية الثالثة، في أواخر حكم الناصر صلاح الدين، وجد الطرفان الصليبي والأيوبي أن مجمل الظروف التاريخية تحتم عليهما الكفّ عن القتال، ولو لأمدٍ محدود، والعمل على عقد صلح يتيح للجانبين الفرصة لالتقاط الأنفاس والتفرغ لحلّ المشكلات الداخلية. وهكذا عقد صلح الرملة عام ٥٨٧هـ بين الملك الإنكليزي ريتشارد (قلب الأسد) والسلطان الأيوبي الناصر صلاح الدين.

وعندما تولى العثمانيون قيادة عالم الإسلام زمن قوتهم، كانت أوروبا هي الساحة الرئيسة لتنفيذ سياساتهم الحربية والسلمية على حدٍّ سواء، وقد غطى القتال المساحات الأوسع طيلة العصر العثماني، وعلى مدى يزيد عن ستة قرون (١٣٠٠ - ١٩١٤م). وقد اجتاز الجهد العسكري مرحلتين أساسيتين، كانت أولاهما تقوم على الجهاد المتواصل ضد الدول والقوى الأوربية. ثم ما لبثت الحالة أن انعكست وأرغمت الدولة العثمانية على اتخاذ موقف الدفاع، حيث وجدت نفسها مرغمة - بين الحين والحين - على قبول الدخول في حوارٍ سلمي مع الغرب المتفوق، والتوقيع على معاهداتٍ كانت في معظم الأحيان في غير صالحها: إذ تسللت منها المصالح والامتيازات الأجنبية إلى جسد الدولة العثمانية، ونشطت تحت مظلتها القوى الداخلية المعادية للعثمانيين، التي كانت تنتظر الفرصة المواتية للتآمر والانقضاض وإثارة الفتن والاضطرابات، التي زادت الدولة ضعفًا على ضعف، ومكّنت لخصومها في الداخل والخارج من تدميرها - في نهاية الأمر - وإلغاء مؤسسة الخلافة التي كانت رمزًا للتفوق الإسلامي والروح الجهادية والقدرة العسكرية على مجابهة الغرب.

ومهما يكن من أمر فقد عبّر تاريخ الدول الإسلامية، منذ عصر الرسالة حتى سقوط الدولة العثمانية، عن قدرة هذه الدول على اعتماد صيغ الحرب والسلام في التعامل مع الخصوم، في ضوء ثوابت ومعطيات الشريعة الإسلامية التي تتميز بالحيوية والمرونة، ووفق مطالب اللحظة التاريخية. وكانت القوة، في معظم الأحيان، هي التي تجعل الحوار السلمي بين المسلمين وخصومهم أكثر قدرةً وفاعلية، وأقدر على تحقيق المصالح الإسلامية العليا. وحيثما غابت القوة، أو تعرضت للضعف والتفكك، أصبح الحوار - غالبًا - فرصة لتحقيق مصالح الخصم وتمكينه من تحقيق مشروعه التاريخي المتواصل، وكسر شوكة الإسلام، وتفتيت الأمة الإسلامية.

●●●

الحواشي

١ – سورة الفتح : ١ – ٢.
٢ – تهذيب سيرة ابن هشام: ٢٥٨ – ٢٥٩.
٣ – مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول : ٤٦٩.
٤ – الدعوة إلى الإسلام: ٥٧.
٥ – الرسول القائد: ٢١٢.
٦ – المرجع نفسه: ١٩٠.
٧ – تاريخ الرسل والملوك: ٣/ ٢٢ – ٢٣، ٢٧ – ٢٨، ٢٩، ٣٢ – ٣٣، ٣٤ – ٣٦، كتاب الطبقات الكبير: ٨٧، ٨٩ – ٩١، ٩١ – ٩٦، مغازي رسول الله: ٢/ ٧٢٢ – ٧٨٠.
٨ – تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ٦٤٤ – ٦٥٣، تاريخ خليفة ابن خياط: ٤١/١، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة: ١٠٦ – ١١٤.
٩ – مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام: ٢٠٨.
١٠ – ينظر: تاريخ الرسل والملوك: ٣/ ٤٩٨ – ٥٠١، ٥٠٨، ٥١٧ – ٥١٨، ٥١٨ – ٥٢١، ٥٢١ – ٥٢٤، ٥٢٤ – ٥٢٥، ٥٢٥، ٥٢٦ – ٥٢٨ – ٥٢٩.
١١ – ينظر بالتفصيل: الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، التاريخ الإسلامي: العهد الأموي، تاريخ الدولة العربية، الدولة الأموية، دولة الفتوحات.
١٢ – تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ٢٣٩/٣ – ٢٤٤، ٢٧٢ – ٢٧٤، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط. الجزء التاسع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.
١٣ – دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى: ٢١ – ٣٠، ٦١ – ٦٣، تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى: ١٠٣ – ١١٥.
١٤ – العصور الوسطى الأوربية: ١٠٢ – ١٠٤.

المصادر والمراجع

أرنولد : سير توماس.
– الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن ورفاقه، ط٣، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٧١م.

بارتولد.
– دراسات في تاريخ فلسطين في العصور الوسطى، ترجمة عزيز حداد، مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد، ١٩٧٣م.

حسن : حسن إبراهيم.
– تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط٥، ٦، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

حميد الله : محمد.
– مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط٦، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧م.

خطاب : محمود شيت.
– الرسول القائد، ط٢، دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٠م.

ابن خياط : خليفة.
– تاريخ خليفة، تح. أكرم العمري، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٧م.

أبو زيد : علا عبد العزيز.
– الدولة الأموية: دولة الفتوحات، ج٨ من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، بإشراف د. نادية محمود مصطفى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م.
– الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، ج٩، من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، بإشراف د. نادية محمود مصطفى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

سالم : عبد العزيز.
– تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.

ابن سعد : محمد.
– كتاب الطبقات الكبير، تح. إدوارد سخاو ورفاقه، طبعة مصورة عن طبعة ليدن – بريل، ١٣٢٥هـ، طهران، د.ت.

الشريف : أحمد إبراهيم.
– مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.

الطبري : محمد بن جرير.
– تاريخ الرسل والملوك، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١ – ١٩٦٢م.

عثمان : فتحي.
– الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، الدار القومية، القاهرة، د.ت.

عمر : فاروق.
– تاريخ فلسطين في العصور الإسلامية الوسطى، دار الحكمة، بغداد، ١٩٨٧م.

عنان : محمد عبد الله.
– مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام، ط٤، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٢م.

ابن هشام : عبد الملك بن أيوب.
– تهذيب سيرة ابن هشام، تح. عبد السلام هارون، ط٢، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٤م.

الواقدي : محمد بن عمر.
– مغازي رسول الله، تح. مارسدن جونس، جامعة أكسفورد، ١٩٦٦م.

اليوسف : عبد القادر أحمد.
– العصور الوسطى الأوربية من ٤٧٦ – ١٥٠٠م، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٩٦٧م.

الآفاق المستقبلية للحوار بين المسلمين والغرب

الدكتور/ يوسف الكتاني
جامعة القرويين - فاس - المغرب

يعدّ موضوع «الإسلام والغرب» موضوع الساعة، وقضية مهمة للإسلام والمسلمين وللغرب نفسه، بسبب التجافي الذي بلورته سياقات تاريخية، أفرزت تصوراتٍ خاطئة، وأحكامًا جائرة في حق الإسلام والمسلمين، ينبغي العمل على تجاوزها، والتغلب على آثارها، خدمةً لطموح الإنسانية في التعاون القائم على ضرورة احترام التنوع والاختلاف بين الحضارات، وذلك بسبب ما يتعرض له الإسلام من تحريفٍ وتشويه من طرف بعض الجاحدين، والحاقدين، والجاهلين به، وازدياد التحامل على المسلمين، سواء في مستوى الصراع الواقعي، أو في مستوى ما تعمل مراكز البحث هنا وهناك على صياغته كأفقٍ محتمل لممكنات تطور الصراع القائم، للعمل على تجاوزه، وبناء ما يدعم آليات التواصل والتقارب الحضاري، القادر على رفع التحديات المتبادلة، ومحاولة استبدالها بمنطق جديد وأسلوب جديد من التعاون والتعامل، يؤدي إلى تعميق النظر والبحث في كثيرٍ من الجوانب التي ظلت تخضع لآليات الفهم والتحليل، بعيدةً كل البعد عن طبيعة العلاقة، وطبيعة الطرفين المحددين لها: الإسلام والغرب.

وإذا كان الوجود الإسلامي في الغرب يرجع إلى قرونٍ طويلة امتدت واستمرت، ويشهد اليوم خاصةً تزايدًا ملحوظًا، وإقبالاً كبيرًا، فإن رغبة المسلمين الصادقة لتأسيس صلتهم بالغرب قائمة على السلام والأمن، والتعايش والاعتدال، والحوار والتعاون، وتبادل المنافع والمصالح، بينما يرمي الجانب الآخر في الغالب إلى تغذية روح التعصب والعداء، من جرّاء عقدة الكراهية والحقد، بل الرغبة في القضاء على

الوجود الإسلامي، نتيجةً لكتابات المتحاملين والمستشرقين وتوجهاتهم وتصوراتهم الخاطئة.

من هنا تبرز مسؤولية المسلمين في تجلية الصورة المثلى للإسلام في الغرب، بإبراز حقائقه، وتعريفهم أسسه ومبادئه السامية، القائمة على التعاون والمحبة والتسامح بين الناس، ومساعدة الغربيين على فهمٍ أكثر لأوضاع المسلمين، وخلفيات سلوكهم؛ لرفع الالتباسات وتبديد الشكوك والمخاوف، مساهمةً في بناء خطابٍ جديد، يعمل على فتح صفحةٍ جديدة في العلاقة بين الإسلام والغرب.

لقد أفرزت الحرب الباردة مجموعة من التحولات العميقة، أعيد من جرّائها تشكيل الخريطة السياسية للعالم، تبعًا للتغيّر الذي لحق ميزان القوى، وبانتهاء هذه الحرب عاد الغرب إلى طرح المسألة الإسلامية على محك المناقشة والنقد والتقويم، وكان من نتائج ذلك تبدّل سياسة العالم الجديد تجاه العالم الإسلامي، بل تجاه الإسلام نفسه، الذي أصبح العدو الرئيس للغرب، بعد انهيار الشيوعية خاصةً، وانحسار المذهب الاشتراكي، كما صرّح بذلك الرئيس نيكسون في مذكراته التي نشرها قبل وفاته بقليل.

لقد قلب الغرب للمسلمين ظهر المجن، إثر انهيار الاتحاد السوفيتي، فبعد أن كان ينظر إليهم بصفتهم حلفاء صار ينظر إليهم بعداء. يسعى النظام العالمي الجديد إلى القضاء على وحدتهم واستقرارهم وحصارهم؛ لكونهم أصحاب عقيدةٍ صحيحة راسخة، تحثهم على الجهاد ونشر الدعوة الإسلامية، بصفتها بديلاً صالحاً للمادية المتردية، التي أثبتت إخفاقها الذريع، وبوصفهم أصحاب دستورٍ إلهيٍّ خالد، يوجههم إلى الوحدة والتضامن والتآزر، ويحذرهم من مغبة السقوط في الهيمنة والتبعية، مصداقًا للهدى القرآني الكريم ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم**﴾(١).

ولقد أصّل هذا العداء للإسلام وغذّاه ووجهه تاريخ الاستعمار للعالم الإسلامي، وما بثه المستشرقون المتعصبون من آراءٍ وأفكار خاطئة في العقل الأوربي، شوّهت صورة الإسلام، وحرّفت حقائقه وتاريخه، وعملت على زرع العداوة بين الإسلام والغرب وتجذيرها، حتى تتصادم الحضارتان، وتتنافر الأفكار والثقافات، وتتعمق الهوّة بين العقليات، بل لم يسلم من ذلك أبناء المسلمين من خلال الغزو الفكري الذي يحاول تشكيكهم في هويتهم وحضارتهم.

وتكفي الإشارةُ هنا إلى توصية صدرت عن مؤسسة التراث المحافظة في واشنطن سنة ١٩٩٤ تتعلق بما أسمته «موضوع التهديد الإسلامي لشمال إفريقيا» تصوّر الفهم الخاطىء للإسلام والمسلمين، والخوف الظاهر من الصحوة الإسلامية، وهي توصياتٌ موجهة لسياسات الولايات المتحدة؛ لمواجهة ما سمته التوصية «بالخطر الأحمر الجديد»، ويقصد به الإسلام والمسلمون(٢)، وهو التصور نفسه الذي أعرب عنه «ويلي كلاس» الذي صرّح بقوله: «إن الأصولية الإسلامية تشكّل الآن تهديدًا للغرب كما فعلت الشيوعية من قبل»(٣)، وهي أفكارٌ وتصورات تعمل على ازدياد التباعد بين الإسلام والغرب، وتدفع إلى التصادم والتنافر بين الحضارتين، مما ينمّ عن الجهل بالإسلام.

وهو عكس ما يتجه إليه المسلمون ويعملون له من التعاون والتقارب بينهم وبين الغرب، الذي لا ينفكّ بعض ساسته ومفكريه يتعمدون إشعال روح الكراهية بيننا، كما نقرأ فيما كتبه «ليزلي جيلب» في «النيويورك تايمز»: «إن الإسلام لا يعترف بالتعايش

كمبدأ؛ إذ التعايش يتعارض مع فهم الإسلام للنظام العالمي»(٤)، وهي من الدراسات والبحوث التي أنجزت لتحديد العلاقات الجديدة بين المسلمين والغرب، والتي أريد لها أن تتأسس على أطروحة الغالب والمغلوب، والسيطرة على مقدرات العالم الإسلامي، والوقوف في وجه تطوره ووحدته وهويته، الأمر الذي يضاعف مسؤولياتنا لبذل الجهود لتبديد ظاهرة الخوف من الإسلام، وما يمكن أن يفعله في تاريخ الإنسانية ومسارها الحضاري، وهو القاسم المشترك الذي يشكل التيارات الفكرية والسياسية الغربية ويوجهها، وهو ما يدعونا إلى مضاعفة الحوار، وفتح قنواته بين الإسلام والغرب على الأصعدة والمؤسسات الفكرية والسياسية والاجتماعية المختلفة؛ لتحويل فكرة التصادم والتنافس إلى آفاقٍ رحبة من التعاون والالتقاء والتسامح، من أجل الغاية السامية والأساسية، وهي الوصول إلى تصحيح صورة الإسلام، بتبديد شكوى الغرب وتخوفه منه، وتقويم الأفهام الخاطئة، والتصورات المغرضة(٥).

منهج الحوار الإسلامي المطلوب

ولذلك يكون الحوار المسؤول الوسيلة المهمة والأساسية لتصحيح صورة الإسلام في الغرب؛ إذ بالحوار ينفتح العقل والفكر على مجالات الوعي والفهم المتبادل لكلّ من الجانبين، لاختلاف الجهات، والجنسيات، والعقائد، والحضارات. وبالحوار المؤمن بشرعية الاختلاف نتجاوز مرحلة الصراع، وعقدة العالم الجديد في الهيمنة والسيطرة، ولا يتمّ ذلك إلا بالفهم العميق لبيئته وعقليته، وجميع مشكلات العصر وأيديولوجياته، عن طريق مؤسساتٍ علمية أكاديمية، ووفق مناهج مدروسة محكمة.

ولقد أصّل الإسلام مبدأ الحوار والتواصل بينه وبين الشعوب والحضارات، ونصّ عليه القرآن ووجّه إليه في آياته وسوره، فقد قال تعالى: ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون**﴾(٦).

كما نظّم الإسلام آليات الحوار ووسائله بما يلي:

- الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، كما جاء في القرآن: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾(٧).
- الإقناع بالبرهان كما قال تعالى: ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيُّهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾(٨).
- الاعتدال وإقامة الحجة على الناس، فقال تعالى: ﴿**لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا**﴾(٩).
- الدفع بالتي هي أحسن لقوله تعالى: ﴿**ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوةٌ كأنه وليٌّ حميم**﴾(١٠).

حاور الرسول ﷺ أعداءه وخصومه، على مستوياتهم وعقائدهم المختلفة، بهذه الآليات، وبهذا المنهج والأسلوب، حتى أولئك الذين قاطعوه وحاصروه، وعذبوه وهجّروه، سواء في المرحلة المكية أو المدنية، وهو ما يقتضي منا التشبث بالمنهج الإسلامي في الحوار في هذه الظروف خاصةً، وذلك بالعمل على فهم الآليات المتحكمة في العلاقات بين الأمم والشعوب، وتجنب التعامل مع

أطروحات «صراع الحضارات» و«صدام الثقافات» حتى نفوت الفرصة على أصحاب تلك النظريات والأفكار التي تجاوزها الزمن، وإن ظلّ بعضهم يحييها ويتمسك بها؛ لتكون عائقًا في وجه التعامل والتحاور بيننا وبين الغرب.

ومن هنا لم يعد الحوار بيننا مطلبًا عاديًّا فحسب، بل أصبح عملاً فاعلاً، وضرورةً حتمية، لا بدّ من تنميته والإقدام عليه، وتوسيع وسائله وأبوابه، لتجلية المواقف، وكشف الأغاليط، والتصورات الخاطئة، وتوضيح صورة الإسلام الجلية الطاهرة الناصعة، ووجهه الحقيقي؛ لأن هناك قواسمَ مشتركة بين الديانات والحضارات من شأنها إيجاد تقاربٍ حول العديد من قضايا العصر ومشكلاته، ولدحض محاولات التشويه التي يقوم بها المتحاملون على الإسلام. حوارٌ يحقق التلاقي في مجالات الاختلاف، وتلافي جوانب الخلاف لمصلحة الجميع، ويحقق التعايش بين المجتمعات في إبراز إيجابياته. ولذلك ينبغي أن نغير مسار الحوار، الذي جرى في الماضي في اتجاه الصدام والصراع، إلى المنحى الإسلامي؛ ليصبح حوارًا متكاملاً تعاونيًّا يحقق التقارب، ويتجاوز الصدام المخطط له، متغلبين على التحدي الأيديولوجي الذي يحاصرنا من كل جانب، بوساطة حوارٍ كفءٍ متعادل بعيدٍ عن حساسيات الماضي، وعقده، وأفكاره المفتعلة المدسوسة، التي تقف في وجه كل تقاربٍ وتعاون، مكتفيًا هنا بمثلٍ واحد على ذلك بقول بري بوزان:

«إن من شأن حربٍ باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزّز الهوية الأوربية من جميع نواحيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوربية، ربما يوجد رأيٌ واسع الانتشار في الغرب ليس على استعدادٍ لتأييد حربٍ باردة اجتماعيًّا على الإسلام فقط، بل للأخذ بسياسة تشجّع ذلك»(١١). ومن هنا يتحتم مراجعة الخطاب الإسلامي مع الغرب وعنه، حتى لا تستدرج الأطروحات المواجهة الدينية المسيحية، وذلك بالتقليل من أهمية تاريخ الماضي الذي أصبح أحداثًا قابلة للنسيان، عاملين على مدّ جسورٍ جديدة من الثقة، أساسها الحوار والتفاهم المشترك في إطار احترام كلٍّ منا للآخر، يصل بنا إلى الغاية المتوخاة، التي من أهم أهدافها إظهار صورة الإسلام وإبراز وجهه الحقيقي، متوخين المنهجية والعقلانية ونحن نقتحم مجالات الحوار، معتمدين على سنن الله في الكون والتاريخ والمجتمع، معتمدين على المؤهلين الأكفاء لهذه المهمة الحضارية، مدركين حقيقة ما يدور حولنا من مشكلات العصر وقضاياه، مبشرين ومقنعين غيرنا بعالمية الإسلام، وصلاحيته لكل زمانٍ ومكان، وقدرته الاستيعابية لأحداث الحياة ومشكلات الناس، وانفتاح المسلمين على كل الحضارات والمبادىء البنّاءة وقابليتهم ومرونتهم للتعلّم المتبادل، ولعل القرن المقبل يكون قرن الحوار المستمر البنّاء بين الإسلام والغرب؛ لأن الإسلام خاصة يجد موقعه في كل بيئةٍ وحضارة، ويستجيب لمطامح الإنسان وحقوقه في كل زمانٍ ومكان.

تصحيح صورة الإسلام في الغرب ضرورة حضارية

إن كل من يدرس الإسلام ورسالته الخالدة بصدقٍ وإخلاص يجده متفقًا مع الفطرة البشرية السليمة، مستجيبًا لتطلعات الناس، قائمًا على منهجٍ ربانيّ صحيح، يشمل كل جوانب الحياة في بساطةٍ ويسر. ومن هنا كانت نظرة المسلمين إلى الكون قائمة على التعاون والتكافل، وليس على الصراع والنزاع، أو على نظرية البقاء للأقوى كما هي عند الآخرين.

إن الصورة التي صنعها الغرب للإسلام والمسلمين انطلاقًا من هزيمته في الحروب الصليبية تقوم على أن الإسلام دينُ البطش والقوة والسيف، وأنه دين الرجال دون النساء، وأنه يحارب العلم والمدنية. وجاء الاستشراق والاستعمار ليعمّق الهوة بين الحضارتين، وليزيد الصورة تشويهًا واضطرابًا في أعين الغرب.

وهنا تكمن حقيقة دور المسلمين اليوم في تغيير هذه الصورة المشوهة، بتصحيح تلك المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، التي دفعت الغرب إلى الصراع مع العالم الإسلامي، وإعلان الحرب عليه، بوصفه عدوًّا لدودًا، مما دفع المفكر الإسباني غويتسلو إلى القول: «إننا خاضعون لعملية غسل دماغٍ كامل ضد العرب والمسلمين»[١٢].

إن وسيلتنا لتصحيح صورة الإسلام في الغرب لا بدّ أن تستهدف تبيين الحقائق، وتوضيح المفاهيم الخاطئة، وكشف حجب الحقد والضغينة التي شجعتها الكنيسة والاستعمار والاستشراق؛ لتكون العلاقة بيننا وبينهم علاقة صراعٍ وتدافع وعداء، كما ذهب إلى ذلك «صموئيل هنتيغتون» قبل أن يعود إلى الصواب في بداية هذه السنة بالاعتراف بخطئه والرجوع إلى الحقيقة[١٣].

تصحيح الأخطاء

سأقتصر هنا على ذكر قضيتين من القضايا التي ينظر إليها الغرب نظرة خاطئة، هما: القدس، والمرأة:

١ - قضية القدس

لقد أثرت نظرية (صراع الحضارات) التي قامت على مفهومٍ خاطئ في تصوّر كثيرٍ من القضايا ذات الحساسية، كقضية القدس؛ إذ إننا نجد الغرب لا يفهم أهميتها بالنسبة للمسلمين، بصفتها قضية دينية وثقافية مرتبطة بالشعور وليس بالمصالح، ومن ثم الخطأ في ترك إسرائيل تهدم بيوت الفلسطينيين وتبني المستوطنات في هذه المدينة المقدسة، تحديًا لمشاعر المسلمين، وخوفًا من معاهدة السلام الدولية، الأمر الذي ظهر في إجماع الأمة الإسلامية كلها على التشبث بالقدس، والانتصار لقضيتها؛ لأنهم يعدونها قضية دينية وثقافية تخص المسلمين جميعهم في مشارق الأرض ومغاربها، فهي قضية سياسية بالغة الأهمية، وجوهر الخلاف بيننا وبين الغرب.

٢ - حرية المرأة في الإسلام

إن حرية المرأة تتحقق بمعرفة طبيعتها، والحفاظ على تلك الطبيعة، وقد اعترف الإسلام بحقوقها كاملة وقدّر عليها واجبات كشقيقها الرجل، فقد روي عن النبي ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[١٤]، وإن سعادتها تتحقق بالعناية بدورها في الحياة بوصفها طرفًا أساسيًّا في المجتمع إلى جانب الرجل، وقيامها بمسؤولياتها لاستقامة حياتها؛ أي إن الحرية تكمن في الخضوع والطاعة لرب العالمين، ولنضرب لذلك مثلاً يوضح هذا الأمر من خلال ما رسمه الإسلام من مواصفاتٍ للزي الإسلامي للمرأة، فقد اختلف الناس كثيرًا حول هذا الأمر في الغرب، بصفته لا يناسب العصر، ويجعلها أسيرته كما قالوا[١٥].

إن هذا المفهوم الغربي الخاطئ جاء من عدم معرفتهم الإسلام، ومن سوء فهمهم لحقائقه ومبادئه، واعتقادهم بأن العالم كله ينبغي أن يسير سيرتهم، ولا حضارة إلا حضارتهم. غير أن التيار الأساسي القائم اليوم في الغرب، وأخص الذين دخلوا الإسلام من أبنائه، يثبتون عكس ذلك، فكثيرٌ من نساء الغرب اللائي أكرمهن الله بنور الإسلام يرتدين اللباس

الإسلامي، بوصفه الزي الحق الذي يناسب طبيعة المرأة، ويحفظ كرامتها، ويحقق طمأنينتها وسعادتها؛ لأنه يقيها من أي شكلٍ من أشكال المساس بكرامتها، ويحميها من استغلال جسدها وسيلة للدعاية والعرض الرخيص، ولا يشكّل إهانةً للمرأة، أو عبوديةً لها، أو قيدًا لحريتها، كما أن كثيراتٍ منهن وجدن أن بقاءهن في البيت للقيام بشؤون الأسرة وتربية الأولاد ليس «حكمًا بالسجن» كما كان الاعتقاد سائدًا في الغرب، بل واجبٌ سامٍ يحقق التربية الصحيحة للأبناء وحسن رعايتهم.

- دور الإعلام في تبصير الناس بحقيقة الإسلام

لا ينكر أحدٌ اليوم الدور البارز للإعلام في العالم كله، ومدى تأثيره في توجيه الأحداث، بسبب التسارع التكنولوجي، والتقدم العلمي الذي جعل العالم كله قريةً صغيرة، تقاربت أنحاؤها، وفتحت أبوابها. ومعلومٌ أن الفهم الخاطىء للإسلام وقيمه في الغرب تعكسه بصورةٍ متحاملة وسائل الإعلام المختلفة، التي كان لها الدور البارز في تشويه هذه الصورة، والإيحاء بأنه «طاعون العصر»، و«عدو الغرب».

ولذلك يكون من آكد الواجبات على المسلمين استغلال وسائل الإعلام كلها، وغيرها من الوسائل المتنوعة والمخططات؛ لجلاء صورتنا، وتبديد الشكوك والأوهام الخاطئة، حيث سعرت قضية فلسطين والثورة الإيرانية الحرب الإعلامية ضدنا، واستغلت أحداثها لزيادة العداء للإسلام، كما أكد ذلك المفكر إدوارد سعيد(١٦)، والكاتب الإسباني خوان غويتسلو بقوله: «إننا خاضعون لعملية غسل دماغٍ كامل ضد العرب والمسلمين»(١٧).

ويعدّ توجيه النشاط الإسلامي بطريقة صحيحة، للاستفادة من وسائل الإعلام الحديثة في نشر الدعوة، وردّ الشبهات، وتوضيح المفاهيم، واجبًا إسلاميًّا مقدسًا، ينبغي أن تتضافر الجهود للقيام به، بتسخير وسائل الإعلام كلها لذلك، لما لها من أهمية في عالم اليوم، ومدّ الجسور بيننا وبين المؤسسات الإعلامية في الغرب من أجل الوصول إلى هذا الهدف الكبير، وهو جلاء صورة الإسلام، وأكتفي بمثلٍ قريب وقع أخيرًا في أمريكا؛ إذ قام الإعلام الأمريكي بأفضل تغطيةٍ ممتازة لموسم الحج في هذه السنة، عبر برنامج NIGHT LIVE الذي بثّته محطة ABCN، وكان البرنامج دعوة كريمة للإسلام، وإظهارًا لمنسك من أعظم مناسكه، حقّق آثارًا طيبةً بين أبناء الشعب الأمريكي، كما اعترفت بذلك وسائل الإعلام الأمريكية نفسها(١٨).

شهــادات معاصــرة
بسماحة الإسلام وصلاحيته لهداية البشرية اليوم

أخذ نور الإسلام وإشعاعه الإيماني الباهر يفتح العقول، ويغزو القلوب، لا في أوروبا وحدها، ولا في آسيا وإفريقيا، بل عمّ نوره أرجاء العالم وأنحاءه جميعًا، وأخذ الساسة والمفكرون، والعلماء والدارسون، يؤكدون أنه النبع الذي تفجرت منه المعارف الإنسانية المعاصرة، وأنه أساس الحضارة الغربية الحاضرة، وأن دعوته تستهدف وحدة البشرية وخيرها ورفاهيتها، دون النظر إلى اللون والجنس، واللغة، والمكان، وتستقطب ظاهرة الإقبال الكبير على اعتناق الإسلام، والدخول فيه طواعية، أغلب الشرائح المكونة للمجتمعات البشرية؛ إذ يلاحظ في فرنسا وحدها أن أكثر من مائة ألف فرنسي اعتنقوا الإسلام، بمبادراتٍ ذاتية، وكان دافعهم الأساسي قوته الذاتية، واستجابته للفطرة الإنسانية، وذلك بعد انهيار الشيوعية خاصةً، وانحسار المبادىء المادية والاشتراكية؛ إذ وجدوا

في الإسلام إنقاذًا لهم من الضياع، وأن فيه استقامة الحياة، وطمأنينة الضمير، وطهارة السلوك، فأقبلوا على دين الله بقلوبٍ متفتحة، وعقولٍ واعية، فحسن إسلامهم، وأصبحوا القدوة لأسرهم ولغيرهم في اعتناق الإسلام. وسأقتصر هنا على ثلاث شهادات، لثلاثةٍ من المشاهير في العالم كله، تدليلاً على قوة الإسلام الذاتية، وصلاحه لكل زمانٍ ومكان، وأنه السبيل الوحيد لكل هذه الأيديولوجيات والنظريات التي وضعت العالم في متاهات المادية والضلال.

١ - شهـادة الأمير تشارلـز

ولي عهد المملكة المتحدة البريطانية

من خصال الإسلام البارزة تأثيره في النفوس، وإنارته القلوب، بفعل استجابته للفطرة الإنسانية، إلى حدّ أن يقدّم الإسلام رجلٌ متميّز في الغرب – وهو غير مسلم – على أنه البديل والمعين على حفظ التوازن الحضاري، ويدعو إلى استلهامه لمقاومة المادية الغربية، وعدّ التراث الإسلامي مثالاً على كيفية اندماج الروحانية مع العصرية.

ولقد عبّر الأمير تشارلز عن إعجابه بالإسلام وتعاطفه معه في محاضرةٍ ألقاها في جامعة أكسفورد سنة ١٩٩٣، لقيت أصداء كبيرة في جميع أنحاء العالم عامةً، وفي إنجلترا خاصةً. ثم عاد أخيرًا لتجديد تقديره للإسلام – عن قناعةٍ ثابتة – وفتح نوافذ الحوار بين الغرب والإسلام.

وقد جاءت دعوة الأمير في اجتماعٍ خاص عقده في قاعة المؤتمرات بوزارة الخارجية البريطانية في «ويلتون بارك» وسط حشدٍ من الأكاديميين، والزعماء الدينيين، ورجال الأعمال، والعاملين في المؤسسات البريطانية، وأحب أن أورد هنا بعض الفكر الرئيسة التي جاءت في محاضرة الأمير داعية إلى التقارب مع المسلمين، والإقبال على مبادىء الإسلام وقيمه السامية، وإلى بناء صرح التفاهم والتقدير المتبادل بين الإسلام والغرب، ومما جاء فيها:

*** اختلال التوازن في الحضارة الغربية، وضرورة الاستفادة من التراث الإسلامي لتصحيح النظرة الكلية للكون والإنسان:**

إن المادية المعاصرة أحدثت خللاً مروعًا في حياة الفرد والمجتمع؛ لأنها مادية فقدت عنصر التوازن الضروري لحياةٍ سوية متناسقة متكاملة، ولقد بدأنا نحن أبناء العالم الغربي نشعر بأننا قد فقدنا الإحساس الكلي بالكون والبيئة، وبمسؤوليتنا الشاملة إزاء الخلق. ويمكن لنا نحن أبناء الغرب، من أجل إعادة اكتشاف الفهم الأصيل لوجودنا ومهمتنا، أن نلتمس العون على ذلك من التراث الإسلامي المشبع بالنظرة الكلية الأصيلة إلى الكون والإنسان، كما يمكن لنا الاستفادة من هذا التراث في تحسين نظرتنا نحو الأفضل في الخلافة العلمية للإنسان.

*** انفصال العلم عن الدين وأثره في الحياة الغربية:**

لقد شهدت القرون الثلاثة الأخيرة – في الغرب – انقسامًا خطيرًا في طريقة رؤيتنا للعالم المحيط بنا؛ فقد حاول العلم بسط احتكاره وسطوته المستبدة على طريقة تفكيرنا وفهمنا للعالم، وانفصل العلم عن الدين. إن العلم أدى خدمةً جليلة بتبيانه لنا أن العالم أكثر تعقيدًا مما نظن. بيد أن العالم في شكله المادي الأحادي الحديث قد عجز عن تفسير كل شيء، ولا شكّ أن انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيم والموازين الأخلاقية قد بلغ حدًّا مروعًا مفزعًا.

*** الحضارة الغربية بحاجة إلى أن تتعلم من الإسلام:**

إن الثقافة الإسلامية جاهدت للحفاظ على الرؤية

الصحيحة المتكاملة للعالم على نحو افتقدناه نحن خلال الأجيال السابقة في الغرب، وهناك الكثير مما يمكن لنا أن نتعلمه من رؤية العالم الإسلامي في هذا المضمار، وهناك طرقٌ شتّى لبناء صرح الفهم والتقدير المتبادل، ولعلنا نستطيع على سبيل المثال أن نبدأ بزيادة عدد المعلمين المسلمين في المدارس البريطانية. إننا نحتاج إلى أن يعلمنا معلمون مسلمون: كيف نتعلم بقلوبنا كما نتعلم بعقولنا. وإن اقتراب بداية الألفية الثالثة قد يكون الحافز المثالي الذي يحفزنا إلى استكشاف هذه الصلات وتنشيطها. وأمل ألا تفوت الفرصة السانحة التي تتيح لنا اكتشاف الجانب الروحي في رؤيتنا لوجودنا كله.

إن رسالة الإسلام مهمة للغرب؛ فهي أكثر تكاملاً وتوحيدًا للعالم(١٩).

٢ - شهادة المستشرقة الألمانية آن ماري شيميل

لعل من أبرز المستشرقين المعاصرين الذين عناهم البحث الجاد، ومحاولة الوصول إلى حقيقة الإسلام، ودراسة حضارته وعلومه، الألمانية آن ماري شيميل، التي تشغل كرسي الأستاذية في العلوم العربية الإسلامية بجامعة بون، والتي تعرضت لهجومٍ عنيف، شنته عليها الأوساط الثقافية الألمانية بسبب موقفها المؤيد للإسلام، وقولها كلمة الحق فيه، وتصديها للرد على ما أثاره سلمان رشدي من تحاملٍ وافتراء على الإسلام ونبيه الكريم، وهذه بعض آرائها عن الإسلام، ومبادئه، ورسوله، ونظامه:

* تقول عن الإسلام ورسوله الكريم:

الإسلام دينٌ ودولة، وهذا يعني أن الدين والدولة وجهان لعملةٍ واحدة، وإذا تخلى الدين عن دوره في توجيه الدولة وإرشادها فإننا سنحصل بذلك على حضارةٍ منهارة روحيًّا وأخلاقيًّا، وهذا هو النموذج السائد في الغرب.

والنبي محمد ﷺ كان سياسيًّا ورجل دولة من الطراز الأول؛ إذ لم يكن للعرب شأنٌ يذكر قبل الإسلام، وإنما كانوا مجموعةً من البدو يعيشون في الصحراء المترامية الأطراف، فإذا به يوحد قوتهم، ويجمع شتاتهم في أعوامٍ قلائل؛ ليكونوا بعد ذلك امبراطورية عرفها العالم، ولا بدّ من الاعتراف بأن الإسلام ينتشر الآن في العالم بصورةٍ كبيرة، ولا سبيل لوقف ذلك أو منعه مهما حاول الغربيون(٢٠).

* وتقول عن دور المرأة ومكانتها في الإسلام:

أما الادعاء بأن الإسلام ظلم المرأة فأمر لا يمكن أن يصدر عن إنسانٍ عاقل، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي منح المرأة حقوقها كاملة، وأكرم منزلتها، وقد رأينا المرأة المسلمة تشارك في الجهاد، وتخوض المعارك، وتضمد الجرحى، وتمارس الأعمال الحياتية كلها، في حرية لا تتنافى مع الحفاظ على كرامتها وطاقتها كأنثى، وذلك قبل أن تعرف المرأة الغربية حقوقها، وتخرج لممارسة العمل بزمن طويلٍ جدًّا.

* وتقول عن موقف المستشرقين المتعصبين العدائي من الإسلام وأثرهم في تشويه صورته:

إن الخطر الإسلامي الذي يتناقله الغرب كمسلماتٍ يقينية غير قابلة للمناقشة بناءٌ عدائيٌّ ضد الإسلام، ترسّب في النفوس بفعل وسائل الإعلام، وكتابات بعض المستشرقين المتعصبين.

ومنذ قرنٍ ونصف والأدب الألماني مستمرٌّ في ترجمة أعدادٍ ضخمة لا حصر لها من الأغاني التركية والعربية، وعادات المسلمين هناك، متخذًا من عمله هذا وسيلةً لتشويه الإسلام، إلى درجة أنها استقرت

في الوعي الأوربي الذي ما زال يتشدق ويتشبث بها حتى الآن.

٣ - شهادة الديبلوماسي الألماني المسلم مراد هوفمان:

اخترت هذه الشهادة بالذات لهذا الرجل المسلم؛ لأن صداقة حميمة تربطني به، ومعرفتي له لمدةٍ طويلة، عندما كان سفيرًا لبلاده بالمغرب، ولنشاطه الإسلامي المتميّز الذي قام به في تلك الفترة، ولعطائه الكبير الذي قدمه لصالح الإسلام والمسلمين.

* وأنقل هنا رأيه عن المستشرقين، وعن الإسلام في الغرب اليوم، ومستقبل الدعوة الإسلامية، يقول:

منذ الثلاثينات وضعت حركات إحياء الإسلام - من القاعدة - في معظم البلاد الإسلامية الإسلامَ في الأجندة السياسية للبلد، حتى أصبح الإسلام يحتل الآن القمة فيما يشغل الإعلام العالمي منذ ربع قرنٍ مضى، ولا يتوقع اليوم أحد أن يختفي الإسلام كما كان ذلك متوقعًا في القرن الماضي، ولكن أن يمتد، بل ينتشر، وتلوح لأول مرة منذ ١٤٠٠ سنة فرصة حقيقية لأن تتطابق التعاليم المسيحية مع اليهود والصورة القرآنية للمسيح... فإذا تحقق هذا يكون الإسلام أكمل مهمته في هذا الميدان، ويبزغ في حوارٍ مسيحيّ يهودي إسلامي، ولأول مرة في مجال العقيدة بعد أن كان محصورًا في الأعمال الاجتماعية.

* ويؤكد مستقبل الدعوة الإسلامية بقوله:

وإذا لم يرد العالم الإسلامي أن يعيش في مثل تلك الثقافة الواحدة التي يسعى الغرب إلى فرضها على العالم، وجب عليه أن يبذل جهدًا هائلاً ليحقق دار إسلام القرن الـ ٢١، حيث تصبح كلمة الله قانونًا، وتزدهر الحضارة الإسلامية ثانيًا، عالم لا يستبد فيه الاقتصاد، وكفاءة التشغيل، والإنتاج، والتكنولوجيا العالية، ومعدل التنمية، والحصول على أقصى ربح، وإنما تتحكم فيه متطلبات البشرية المادية والعاطفية والروحية، فإذا أردنا نحن المسلمين أن نُترك وشأننا فعلينا أن نجاهد جهادًا جبارًا، لنحمي حقنا في الاختلاف الثقافي، في عالمٍ يسعى لفرض الأنموذج الغربي عالميًا. ويتطلب ذلك أن يعود المسلمون بالميلاد إلى مسلمين بالإيمان والفعل، وليس هناك بديلٌ عن ذلك(٢١).

الخطاب الإسلامي الواجب اليوم

كما رأينا ينبغي التعامل مع الغرب من منظورٍ شامل، لا يقتصر على الموجود خارج الدائرة الإسلامية، بل بالدخول إلى مدارات الحوار الحضاري، الذي يقوم على النقد البنّاء من أجل الوصول إلى الغاية المتوخاة، وبذلك يتعدى الخطاب الإسلامي اليوم من تصحيح الصورة إلى نشر الفكر الإسلامي والدعوة الإسلامية على المستوى العالمي بتقديم الإسلام كما هو، وكما نزل، وكما ينبغي أن يمارس، ويجسد على أرض الواقع، لا كما يُمارس في كثيرٍ من المجتمعات والدول، وهو ما يمكننا من محو الصورة المشوّهة التي رسمها العلمانيون والحاقدون، سواء في الغرب أو بين أبناء أمتنا أنفسهم. إن ذلك سيساهم لا محالةَ في تقليص درجات الالتباس المتراكمة في علاقات الإسلام بالغرب، وذلك عن طريق فحص الأحكام السائدة بين الثقافتين ومراجعتها ونقدها، كما يروم هذا الخطاب الصريح تفكيك إرث التجافي المشترك، الذي بلورته ظروفٌ تاريخية ينبغي تجاوزها والتغلب على مخلفاتها، خدمةً لطموح الإنسانية في التعاون المشترك المطلوب، القائم على احترام التنوع والاختلاف بين الحضارات في هذا الوقت خاصةً، الذي أصبح العالم فيه في حاجةٍ ماسّة إلى بديلٍ

يحقق له الطمأنينة والاستقرار. يؤكد ذلك ظاهرة انتشار الإسلام في الغرب، وازدياد الإقبال عليه بشكل ملحوظ، مما ساعد على بداية تفهم روح الإسلام، وتعرّف سمو مقاصده وأهدافه، كما ظهر على ألسنة كثيرٍ من الزعماء والسياسيين والمفكرين وفي مقدمتهم الأمير تشارلز ولي عهد المملكة المتحدة، و«جراهام فوللر» المسؤول السابق بوكالة المخابرات الأمريكية في كتابه (الشعور بالحصار) حيث يقول:

«إننا لا نؤمن بأن العلاقات بين الإسلام والغرب بصفةٍ عامة ستكون مسرحًا للصراع الأيديولوجي القادم في العالم، على الرغم من التنافس التاريخي بينهما بوصفهما عقيدتين في العالم، فالإسلام كدين اليوم ليس في وضع تصادمي مع المسيحية أو مع الغرب بأي شكل من الأشكال»(٢٢).

اقتراحات

تصحيحًا لمسيرة الصحوة الإسلامية وتدعيمًا لها، وتحقيقًا للمقصد الأسمى من تصحيح صورة الإسلام في الغرب، نقترح ما يلي:

* دعم وسائل الإعلام وأدواته في البلاد الإسلامية ببرامج ثقافية منهجية عن الإسلام وقيمه العليا، ومبادئه السامية، وإظهار مكارمه ومزاياه وسماحته.

* إقامة وحداتٍ فكرية علمية، لرصد ما يبث عن الإسلام، والتصدي لحملات التشكيك، وتفنيد الأباطيل، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، ومتابعة التحركات العالمية، وتقديم وجهة النظر الإسلامية حولها.

* دعم المراكز الإسلامية وتعميمها في الخارج ببرامج مدروسة تعرف بالإسلام وحضارته، وعقائده الثابتة، ومبادئه السمحة، في رعاية حقوق الإنسان، المرتكزة على التوسط، والاعتدال، وحسن التفاهم والحوار، والابتعاد عن كل غلوٍّ وتطرف.

* تدعيم جهاز الدعوة الإسلامية بالمال والرجال الأكفاء، لتبليغ كلمة الله، وتبديد الحجب والضلالات التي أخفت عن الغرب حقيقة الإسلام وسماحته، ودعوته إلى التكافل والتعاون بين بني البشر جميعًا.

* العمل على إنشاء قناةٍ فضائية إسلامية، تبث برامجها بانتظامٍ واستمرار طوال اليوم باللغات العالمية المعتمدة لدى الأمم المتحدة.

* إصدار مجلةٍ شهرية باللغات العالمية، تقدم لأبناء الغرب حقائق الإسلام، وتعرّف بدوله وحضارته.

* مضاعفة الاهتمام والعناية بالجاليات الإسلامية في الغرب؛ ليرتفع مستواها الثقافي والإسلامي، ولتكون نماذج تُحتذى، كما كان أجدادنا خيرُ رسلٍ ودعاةٍ للإسلام لالتزامهم به.

* مضاعفة تنظيم الندوات، والمحاضرات، واللقاءات بين المفكرين المسلمين وبين رجال الثقافة والعلم والفكر في الغرب؛ لزيادة التقارب والتفاهم، وتبليغ الدعوة الإسلامية، والتعريف بالإسلام، وإطلاعهم على منهجية هذا الدين وعظمته، وأنه دين وحدةٍ يدعو إلى تلاحم المجتمعات البشرية وتعاونها، من أجل دفع مسيرة التقدم إلى الأمام.●

الحواشي

١ – سورة البقرة: ١٢٠.

٢ – Heritage Founda ٢١ – ٨– ١٩٩٤.

٣ – The scots Man 1995. / FEO ٢٧ – ١٩٩٥.

٤ – انظر عدد "نيويورك تايمز" الصادر بتاريخ ٢٢/ ١٩٩٢.

٥ – للتوسع في الموضوع انظر كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» للرئيس علي عزت بيجوفيتش، مؤسسة بافريا، يناير ١٩٩٤.

٦ – آل عمران: ٦٤.

٧ – النحل: ١٢٥.

٨ – البقرة: ١١١.

٩ – البقرة: ١٤٣.

١٠ – فصلت: ٣٤.

١١ – انظر جريدة الشرق الأوسط، العدد ٥٩٦٣، ص ١٧ بتاريخ ١٧/ ٣/ ١٩٩٥.

١٢ – انظر مجلة الرائد «ألمانيا»، العدد ١٣٢، ص ٣٦، يناير، ١٩٩١.

١٣ – قام صموئيل هنتينغتون بنشر مقاله الشهير (صراع الحضارات) في صيف عام ١٩٩٣ بمجلة شؤون خارجية، والحديث عن التهديد الإسلامي للغرب، ثم عاد وصحّح نظريته في بداية سنة ١٩٩٨.

١٤ – حديثٌ شريف رواه الإمام أحمد في مسنده ٢٥٦/٦، والترمذي وأبو داود في سننيهما عن عائشة رضي الله عنها، ومختصر شرح الجامع الصغير للمناوي: ١٧٦/١.

١٥ – مجلة العالم، لندن، العدد ٣٠٩، ص ٢٨، يناير ١٩٩٦.

١٦ – «تغطية الإسلام»: ١٠.

١٧ – انظر مجلة الرائد (ألمانيا) العدد ١٣٢، يناير ١٩٩١، ص٣٦.

١٨ – جريدة عكاظ السعودية، العدد ١١٢١٦، السنة ٣٩، ٢/ ٥/ ١٩٩٧، ص٨٠.

١٩ – انظر نص المحاضرة في جريدة «الشرق الأوسط» العدد ٦٥٩٨، ص٥ بتاريخ ٢١/ ١٢/ ١٩٩٦.

٢٠ – راجع الحوار الممتاز الذي أجرته معها جريدة «العالم الإسلامي» الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي ص٥ بتاريخ ١٨ – ٢٤ نوفمبر ١٩٩٦.

٢١ – راجع تفصيل ذلك في كتاب الدكتور مراد هوفمان «الإسلام عام ٢٠٠٠».

٢٢ – جريدة الراية، عدد ٢٣٩، ١٣ مارس ١٩٩٧، ص١٠ نقلاً عن كتاب «الشعور بالحصار» لجراهام فوللر.

«في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصـول وشـرح معانيـه»

الأستاذ الدكتور/ عمار الطالبي
جامعة قطر - قطر

الجـزء الأول

ظلّ كتاب أقليدس (ت ٢٧٠ ق.م.)(١) في الأصول الذي ألفه حوالي (٣٠٠ ق.م.) ما يزيد عن ألفي سنة مصدرًا رئيسًا للهندسة ، ومثالاً للتفكير العلمي الدقيق ، وبقيت هندسة أقليدس تحتل مكانةً أصيلة في البناء الرياضي إلى اليوم. ويذهب أصحاب الثقافة الغربية إلى أنه يأتي الأول في التأثير والقراءة بعد الكتاب المقدس ، واحتفظ بهذه الرتبة إلى القرن التاسع عشر الميلادي ؛ فقد صاغ فيه منظومة رياضية ذات نسقٍ متماسك ، أسس على ثلاثة مبادىء رئيسة:

١ - تعريفات، مثل تعريف النقطة، والخط، والسطح، والدائرة، والمثلث.

٢ - مسلمات أخذت على أنها صادقة، وإن لم تكن بينة بذاتها.

٣ - أصول موضوعة أو بديهيات، وعلوم متعارفة، تؤخذ على أنها واضحة بذاتها في صدقها.

وسلك في ذلك منهجًا استنباطيًّا دقيقًا صارمًا، يصل به إلى قضايا أو مبرهنات أو نظريات، كل منها مشتق اشتقاقًا منطقيًّا متسقًا من تلك التعريفات والمسلمات والبديهيات، ومن القضايا المبرهنة أيضًا بناء عليها. يزيد عدد هذه القضايا على ٤٠٠ نظرية رياضية مبرهن عليها، تشمل - على سبيل المثال - خواص المثلثات والدوائر، وأشكالا هندسية أخرى تتعلق بالزوايا والمربعات وغيرها.

وعنوان هذا الكتاب The Elements ، ترجم إلى العربية بعناوين مختلفة كـ: الأصول، والاسطقسات، والأركان، وأطلقوا عليه أيضًا جومطريا. وسماه الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) الاسطقسات(٢)، وسماه ابن الهيثم (ت ٤٣٢هـ/١٠٤٠ - ١٠٤١م) كتاب أقليدس في الأصول.

وأما كلمة هندسة فهي فارسية الأصل: أندازه، عرّبت، ولم ترد في العنوان اليوناني، وإن كان مؤلفه يعرف في القديم بأنه المهندس.

ويبدو أن أقليدس لم يبتدع كل ما ورد في الكتاب، بل إن القضايا الأساسية قد اكتشفت قبله، وكان عمله مقتصرًا على التنظيم والترتيب بعد جمع ما وصل إليه الأقدمون؛ إذ سبقه في التأليف في هذا المجال أبقراط: Hippocrates [٣] (القرن الخامس قبل الميلاد)، الذي اكتشف أن نسبة الدوائر فيما بينها كنسبة أقطارها بعضها إلى بعض[٤]، وسبقه أيضًا Leo و Theudius الذي استعمل كتابه في الأكاديمية، ونسب أرشميدس (ت ٢٨٧ ق م) إلى Eudoxus نظرية حجم الهرم والمخروط الواردة في المقالة (XII)، وكذلك البرهان الثاني في هذه المقالة نفسها. كما تنسب إليه المقالة الخامسة، وقد عاش في عهد أفلاطون، وتتلمذ عليه، وسبقه Theaetetus الفيثاغوري (كان حيًا في ٣٦٩ ق م)، الذي تنسب إليه عدة نظريات في المقالة (X) و (XIII).

كما شرحه من القدماء إيرن Hero، وببس Pappus الاسكندراني، وقد وصلت إلينا ترجمة عربية للمقالة العاشرة منه، نشرت مع ترجمة انجليزية[٥]. وشرحه برفيري Porphyry (٢٣٢ – ٤٠٣)، وبروقلس Proclus (٤١٠ – ٤٨٥)، ووصل إلينا شرحه على المقالة الأولى[٦]، وسمبلقيوس. وقد نقل أبو العباس الفضل ابن حاتم النيريزي (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) نصوصًا من شرحه على مصادرات أقليدس[٧] ، و Geminus الرودسي الذي وضع على الكتاب عدة ملاحظات سجلها في كتاب لم يصل إلينا.

وجاء ثيون Theon الاسكندراني فراجع كتاب الأصول، وأعاد كتابته في القرن الرابع الميلادي، وظل النص الذي حرره هو المعتمد إلى القرن التاسع عشر الميلادي، حيث اكتشف في الفاتيكان مخطوط نسخته أقدم من نسخة ثيون ومخالفة لها، وهي التي اعتمد عليها Heiberg في نشرته النهائية لأعمال أقليدس الكاملة[٨].

ويتألف الكتاب من ثلاث عشرة مقالة، وقد تفطن العرب إلى أن المقالتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة، اللتين أضيفتا إلى الكتاب فيما بعد، ليستا لأقليدس، فنسبوهما إلى مؤلف آخر هو سقلاوس Hypsicles[٩]، وقد ثبت أنه مؤلف المقالة الرابعة عشرة دون الأخرى، التي تعود في جزء منها على الأقل إلى القرن السادس الميلادي[١٠].

لذلك نرى عددًا من الشراح العرب اعتمدوا على المقالات الثلاث عشرة، وأهملوا ما أضيف إليها، مع وجود ترجمة المقالتين في نقل قسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٣٠٠/٩١٢م)، كما فعل ابن الهيثم، الذي لم يشر إليهما إطلاقًا في كتابه الذي نحن بصدد دراسته، وعندما لخصهما ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٨م) أشار إلى نسبتهما إلى سقلاوس[١١].

انتقل هذا الكتاب إلى العالم الإسلامي في عهد أبي جعفر المنصور (١٣٦–١٥٨هـ / ٧٥٤ – ٧٧٥م) فيما ذكر ابن خلدون[١٢] (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، وترجمه إلى العربية الحجاج بن يوسف بن مطر (١٧٠ – ٢١٨هـ/ ٧٨٦ – ٨٣٣م) مرتين، أولاهما تسمى بالنقل الهاروني، تمت في خلافة هارون الرشيد (١٧٠ – ١٩٣/ ٧٨٦ – ٨٠٩م)، وأخراهما تدعى بالنقل المأموني[١٣]، تمت في عهد المأمون (١٩٨ – ٢١٨/ ٨١٣ – ٨٣٣م)، ونقله بعد ذلك إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وراجع هذه الترجمة وأصلحها ثابت بن قرة (ت٢٨٨هـ/ ٩٠١م)، ووصل إلينا من ترجمة الحجاج الثانية تسع مقالات، نشر[١٤] ست منها مع شرح أبي العباس الفضل بن حاتم النيريزي (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، وقد ترجم جرار الكريموني Gerard of Cremona شرح النيريزي هذا إلى اللاتينية (من المقالة ١ – ١٠) في القرن الثالث عشر الميلادي.

وأما ترجمة إسحاق بإصلاح ثابت، فقد وصل إلينا عدة نسخ منها(١٥)، وأجريت دراسات عليها. وينبغي أن نشير هنا إلى أنه توجد نسختان مخطوطتان أخريان لم تدرسا، ولم يشر إليهما الباحثون فيما أعلم، وهما موجودتان ضمن مخطوطات المدينة المنورة، عنوانهما (كتاب أقليدس في أصول الهندسة)(١٦) وهما بحاجة إلى دراسة خاصة.

وبقي منهج الكتاب كذلك مسيطرًا على عقول الرياضيين، وهو منهج يغلب عليه شكل البرهان الهندسي(١٧)؛ إذ كان اليونان ينظرون إلى الرياضيات في جملتها على أنها هندسة، وتطلق كلمة مهندس Geometre على الرياضي، ومعناه في اليوناني الذي يمسح الأرض أو يقيسها، والهندسة قياس الأرض، فساد هذا المنهج على الرياضيات قاطبة إلى القرن التاسع عشر الميلادي، حيث أخذ المنهج الذي تغلب عليه صورة البرهان الحسابي(١٨)، أو حسبانية الرياضيات Arthmetization of Mathematics.

هذا وقد عرف الغرب كتاب أقليدس أول مرة في ترجمة لاتينية للنص العربي، وأول ترجمة ظهرت سنة ١١٢٠م قام بها أدلر باث (Adelard Bath) الذي حصل على نسخة منه في الأندلس في أثناء دراسته هناك، حيث اتخذ صفة طالب مسلم، وهو إنجليزي وفيلسوف رياضي، كما شرحه واختصره أيضًا. ويبدو أنه اعتمد على ترجمة الحجاج الثانية.

وترجم جرار الكريموني Gerard (١١١٤ – ١١٨٧) شرح النيريزي وشرح محمد بن عبد الباقي (٥٣٥هـ/ ١١٤١م) على المقالة العاشرة أيضًا، وجزءًا من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي (ت ٣٠٢هـ/ ٩١٤م) لشرح ببس اليوناني على المقالة العاشرة أيضاً(١٩).

وترجم Herman of Carinthia من المقالة (XII-I) من النسخة العربية نفسها. وأول ترجمة لاتينية كتب لها أن تنشر تلك التي قام بها (Johanes Campanus) في القرن الثالث عشر الميلادي؛ طبعت سنة ١٤٨٢ في البندقية.

أما النص اليوناني فقد عرفه الغرب أول مرة مباشرة من دون وساطة العرب في الترجمة التي قام بها Bartolomeo Zamberti من اليوناني إلى اللاتيني، ونشرت في فيينا سنة ١٥٠٥، ونشر كاملا في أكسفورد أيضاً سنة ١٧٠٣ ضمن أعمال أقليدس في نصه اليوناني واللاتيني معًا، قام بذلك (Gregory David)، ونشر النص اليوناني مستقلا في بازل سنة ١٥٣٣، قام به (Simon Gryneaus)، وأول ترجمة له إلى اللغة الإنجليزية قام بها (Sir HenryBillingsley) سنة ١٧٥٦ (من المقالة VI-I و XIII-XII)، فقط، وتمت ترجمته كاملا سنة ١٩٠٨ في ثلاثة مجلدات قام بها (T. L. Healh) وأعيد طبعه سنة ١٩٢٦(٢٠).

وإذا عدنا إلى الترجمات العربية نجد أن أول من قارن بين ترجمة الحجاج (المقالات: XIII-XI) وما يناظرها من ترجمة إسحاق بإصلاح ثابت هو (Martin Klamroth)، وانتهى إلى القول إنه لا توجد بينهما سوى فروق ضئيلة، ليست ذات شأن، كما ذهب إلى أن الترجمة العربية أكثر دقة وقربا من النص الأصلي اليوناني لأقليدس من النص الذي تتضمنه المخطوطات اليونانية الموجودة، على نقيض ما يراه (Heibergh) في مقارنته لترجمة إسحاق–ثابت مع المخطوط اليوناني.

ويرى جون مردوخ: (John Murdoch) أن الرياضيات في العالم الإسلامي كانت أكثر حيوية وإبداعا مما كانت عليه الحال في الغرب اللاتيني(٢١)، واتخذت صبغة رياضية أكثر منها فلسفية. أما في الغرب فقد نحت منحى فلسفيًا أكثر، ولا يوجد لديهم في العصور الوسطى إلا شرح واحد أصيل، ألفه ألبرت الأكبر، اعتمد فيه على مواد نقلت من العربية، منها شرح النيريزي. ولا يوجد لديهم ما يناظر مناقشة المؤلفين العرب لمسلّمة التوازي المشهورة، مثلا(٢٢).

هذا وقد ترجم كتاب أقليدس إلى العبرية وإلى السريانية (نشرة Furlani, 1924)(٢٣)، ترجمت من نقل الحجاج، وترجم إلى الأرمينية، نشر Leroy Maurice شذرات منها، وترجمها إلى اللاتينية سنة ١٩٣٦، وعثر على ترجمة أخرى(٢٤) ١٩٦٢.

هذه قصة الكتاب ورحلته إلى الغرب خلال الترجمة العربية وغيرها.

أما قصته في العالم الإسلامي فقد أورد لنا ابن النديم ما يتعلق بترجمة الكتاب وبأسماء المترجمين والشراح، سواء الذين نقلوا الكتاب كاملا أو الذين نقلوا بعض أجزائه، كما أشار إلى بعض الشراح اليونان أيضًا مثل إيرن Hero الذي نسب إليه كتاب (حل شكوك أقليدس)(٢٥) وشرح ببس، ونسب إليه كتاب (تفسير المقالة العاشرة من أقليدس في مقالتين)(٢٦)، وسمبلقيوس الذي نسب إليه (شرح صدر كتاب أقليدس، وهو المدخل إلى الهندسة)(٢٧)، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وذكر ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م) في طبقاته عددًا آخر منهم:

أحمد بن عمر الكرابيسي (القرن الثالث/ التاسع) في كتابه (تفسير أقليدس)(٢٨).

والعباس بن سعيد الجوهري (كان حيّا قبل ٢١٨هـ/ ٨٣٢م)، له (كتاب تفسير أقليدس)(٢٩)، وكتاب (الأشكال التي زادها في المقالة الأولى من أقليدس)(٣٠).

والكندي (٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) الذي ذهب إلى أن الرياضيات مدخل ضروري للفلسفة في رسالته (في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات)(٣١)، وألف رسالة (في أغراض كتب أقليدس)، و (رسالة في إصلاح كتاب أقليدس)، و(رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتاب أقليدس)، مع رسائل أخرى كثيرة في المسائل الرياضية الحسابية والهندسية(٣٢).

وسند بن علي (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٤م)، فسر كتاب أقليدس(٣٣).

وأبو محمد الحسن بن عبيد الله بن سليمان بن وهب (القرن الثالث/ التاسع)، له كتاب (شرح المشكل من كتاب أقليدس في النسبة) مقالة واحدة(٣٤).

وأبو عبد الله محمد بن عيسى الماهاني (توفى بين ٢٦٠ – ٢٧٠هـ/ ٨٧٤ – ٨٨٤م)، له كتاب (في ستة وعشرين شكلا من المقالة الأولى من أقليدس التي لا يحتاج شيء منها إلى الخلف)(٣٥)، ويذكر ابن النديم أنه شرح المقالة الخامسة(٣٦).

وأبو الحسن ثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ/ ٩٠١م)، له كتاب (في مقدمات أقليدس)، وكتاب (في أشكال أقليدس)، و(المدخل إلى كتاب أقليدس)، يعلق عليه ابن أبي أصيبعة بأنه «في غاية الجودة»(٣٧)، وله عدة كتب في الرياضيات لا نريد أن نطيل بسردها هاهنا.

وإسحاق بن حنين (توفي حوالي ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، له (اختصار كتاب أقليدس)(٣٨).

ويوحنا بن يوسف بن الحارث بن البطريق القس (الرابع/ العاشر)، وهو «ممن كان يقرأ عليه كتاب أقليدس وغيره من كتب الهندسة»، وله نقل من اليوناني(٣٩)، ألف مقالة (في البرهان على أنه متى وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين منصوبين في سطح واحد صير الزاويتين الداخليتين اللتين في جهة واحدة أنقص من زاويتين قائمتين)(٤٠).

وقسطا بن لوقا البعلبكي (ت ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)، له كتاب (في شكوك كتاب أقليدس)، ورسالة (في استخراج مسائل عددية من المقالة الثالثة من أقليدس)(٤١).

وأبو العباس الفضل بن حاتم النيريزي (٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، له (شرح على كتاب أقليدس)(٤٢)،

وكتاب (سمت القبلة)[٤٣]، وقد سبق أن أشرنا إلى ترجمة شرحه إلى اللاتينية، ويتميز شرحه بأنه يتضمن نصوصًا من شرحين يونانيين مفقودين، أحدهما لهيرون (إيرن) الاسكندراني، والآخر لسمبلقيوس شارح أرسطو[٤٤].

وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٣١٣هـ/ ٩٢٥م)، له كتاب (في كيفية الإبصار)، «يبين فيه أن الإبصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين، وينقض فيه أشكالا من كتاب أقليدس في المناظر»[٤٥].

وأبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة (٣٣١هـ/ ٩٤٣م)، له (إصلاح لكتاب... في أصول الهندسة)[٤٦] يبدو أنه لأقليدس[٤٧]، ويشير ابن أبي أصيبعة أنه زاد في هذا الكتاب شيئًا كثيرًا، كما أصلح أشياء من كتاب أرشميدس في المثلثات وهذبها[٤٨].

وأبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، له مصنف (كلام في شرح المستغلق من مصادرة المقالة الأولى والخامسة من أقليدس)[٤٩]. وهو قد حلل العلوم الرياضية في كتابه (إحصاء العلوم)، وقسمها إلى نظرية وعملية، وقال: «والكتاب المنسوب إلى أقليدس الفيثاغوري فيه أصول الهندسة والعدد، وهو المعروف بكتاب الاسطقسات، والنظر فيها بطريقين: طريق التحليل وطريق التركيب، والأقدمون من أهل هذا العلم كانوا يجمعون في كتبهم بين الطريقتين إلا أقليدس، فإنه نظم ما في كتابه عن طريق التركيب وحده»[٥٠]؛ فقد بين محتوى الكتاب ومنهجه، كما بين أن هذه الأصول الهندسية والعددية أصول محدودة نشأت عنها أشياء أخرى غير محدودة من القوانين والنظريات، وأن براهينها «تعطينا العلم اليقين الذي لا يمكن أن يقع فيه الشك»[٥١]. هذا وقد ترجم شرح الفارابي على المقالة الأولى والخامسة إلى اللغة الروسية من ترجمة عبرية (مخطوط ميونخ ٣٦، ٢٩٠)[٥٢].

أما النص العربي فيبدو أنه اكتشف في الاسكوريال رقم ٦١٢ من ١٠٩ – ١١١، وقطعة أخرى مخطوطة بكلية أصول الدين رقم D١٢٣ من ٨٠ – ٨٢.

وأحمد بن محمد السجزي (٣٤٠ – ٤١٥هـ/ ٩٥٠ – ١٠٢٥م)، ألف كتابًا في (تسهيل السبل لاستخراج الأشكال الهندسية)[٥٣]، تحدث فيه عن التحليل والتركيب وإنشاء الأشكال. وله (رسالة الشكل القطاع)، و(رسالة الشكل المتسع)[٥٤].

وأبو الوفاء محمد بن محمد بن يحيى البوزنجاني (٣٧٦هـ/ ٩٨٦م)، ألف شرحًا على كتاب أقليدس لم يتمه[٥٥]، وكتاب (ما يحتاج إليه الصانع من الهندسة)[٥٦].

وأبو القاسم علي بن أحمد الأنطاكي (٣٧٦هـ/ ٩٨٧م)، صنف كتاب (تفسير أقليدس)[٥٧]. ويذكر ابن النديم أنه فسر الكتاب كله.

وأبو سهل ويجن بن رستم القوهي (الكوهي) (٣٨٠هـ/١٠٠١م)، ينسب إليه ابن النديم كتاب (مازاده القوهي في كتاب الأصول لأقليدس)[٥٨]، وله (مساحة المجسم المكافئ)[٥٩]، وله (كتاب الأصول على نحو أقليدس)[٦٠] مقالتان.

وأبو جعفر الخازن الخراساني (٣٨٧هـ/٩٩٨م)، له (شرح كتاب أقليدس)[٦١].

وابن ناهويه الأرجاني، فسر المقالة العاشرة منه[٦٢].

وأبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح المهدي الغرناطي (٤٢٦هـ/ ١٠٣٦م)، ألف كتاب (المدخل إلى الهندسة في تفسير كتاب أقليدس)[٦٣]، وله كتاب كبير آخر في الهندسة تقصّى فيه أجزاءها[٦٤].

وابن سينا (٤٢٨هـ/ ١٠٣٨م)، اختصر كتاب أقليدس ضمن كتاب الشفاء[٦٥]، ويقول ابن أبي أصيبعة إنه «أورد على أقليدس شبها»[٦٦]، وينسب إليه كتابًا آخر (مختصر أقليدس)، ولعله الجزء الذي في كتاب النجاة[٦٧]، هذا ظن ابن أبي أصيبعة، ولكن تلميذ ابن سينا أبو عبيد عبدالواحد بن محمد الجوزجاني (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) صرح بأنه من تلخيصه هو، أضافه؛ لأن شيخه توفي قبل وضعه، ولذلك أطلق عليه (تتمة النجاة)[٦٨].

وأبو حاتم المظفر بن إسماعيل الاسفزاري (كان حيا قبل ٥١١هـ/ ١١٢١م)، صنف كتاب (اختصار أصول أقليدس). درس شرحه L. A. Sedilliot في بحثه: "Notice de plusieurs Opuscules Mathématiques"[٦٩]

وأبو الفتح عمر بن إبراهيم الخيام (٥١٧هـ/ ١١٢٣م)، ألف (رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات أقليدس) ثلاث مقالات[٧٠] ألفها في أواخر جمادى الأولى سنة (٤٧٠هـ)[٧١]، وذكر فيها شروح كتاب أقليدس المترجمة عن اليونانية مثل شرح إيرن المخانيقي وأوطوقس، والشروح العربية مثل شرح الخازن، والشني، والنيريزي، وابن الهيثم[٧٢]، كما ذكر ترجمة الحجاج وإصلاح ثابت، ووصفهما بأنهما ناقلان (مترجمان)، وإن كان ثابت «أصلح بعض الإصلاح» على حد تعبيره، وترجمت هذه الرسالة إلى الروسية ونشرها مع تعليقات:

B. A. Rozenfeld, 1953. وسنة ١٩٦١ بموسكو[٧٣]، كما ترجمت إلى اللغة الإنجليزية ترجمة سيئة[٧٤] سنة ١٩٥٩.

وأمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت (٥٢٩هـ/ ١١٣٤م)، صنف كتابًا (في الهندسة)، و(رسالة في الموسيقا)[٧٥]. ويذكر ابن خلدون أنه اختصر كتاب الأصول لأقليدس في كتاب سماه (الاقتصار)[٧٦].

والسموأل بن يحيى بن عباس المغربي، كان حيًا سنة (٥٧٠هـ/ ١١٧٤م)، وتوفي بمراغة[٧٧]، له (إعجاز المهندسين)، وكتاب (المثلث القائم الزاوية). ويقول ابن أبي أصيبعة إنه «أحسن في تمثيله وتشكيله، صنفه لرجل من أهل حلب يدعى الشريف»[٧٨].

وأبو الوليد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، ألف (رسالة فيما يحتاج إليه من أقليدس لفهم المجسطي) فقد كان انشغاله بالفلك أكثر من الهندسة.

وشرف الدين المظفر بن محمد الطوسي (كان حيا سنة ٦٠٦هـ/ ١٢١٥م)، ألف (رسالة في الخطين اللذين لا يلتقيان)[٧٩].

وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢١٥م)، له (كتاب مصادرات أقليدس)، و(كتاب في الهندسة)[٨٠]، وذكر أقليدس في كتابه (المباحث المشرقية) في غير ما موضع[٨١]، كما ذكر ابن الهيثم عدة مرات[٨٢]. وكانت عنايته في هذا الكتاب بالجوانب الفلسفية من الرياضيات أكثر من عنايته بالجوانب الرياضية التقنية.

ويحيى بن محمد اللبودي (٦٢١هـ/ ١١٢٤م)، له (غاية الغايات في المحتاج إليه من أقليدس والمتوسطات).

وعلم الدين قيصر بن أبي القاسم الشهير بتعاسيف (٦٤٩هـ/ ١٢٥١م)، له (رسالة في خواص الخطوط المتوازية وأعراضها الذاتية والمتقاطعة) أرسلها إلى الطوسي[٨٣].

ويحيى بن عبدان بن عبد الواحد اللبودي نجم الدين الصاحب (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م)، له (مختصر كتاب أقليدس) و(مختصر كتاب المصادرات)[٨٤].

وأثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل

الأبهري (٦٦٣هـ/ ١٢٦٤م)، ألف (رسالة بركار القطوع في كيفية رسم الزوايا والدوائر واستعمال البركار)[٨٥].

ونصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، كثر اشتغاله بكتب أقليدس وتحريرها منها (تحرير أصول أقليدس)، وتوجد منه نسخ مخطوطة كثيرة جدًا في أنحاء العالم المختلفة، ذكرها بروكلمن وغيره، ويوجد في المتحف العراقي وحده حوالي اثنتي عشرة نسخة، منها نسخة نقلت من خط المؤلف نفسه رقمها (٧٧٦٢ بها ٣٥٢ص)، وطبعت عدة مرات[٨٦]، وله (الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية)[٨٧]. وكتب عنه صبره[٨٨]، ومحمد بايلي (G. D Mamedbeili)[٨٩].

ومحيي الدين محمد بن أبي شكر المغربي (حوالي ٦٧٨هـ/ ١٢٨٠م)، ألف (تحرير الأصول)[٩٠]، شرحه وحل شكوكه، وهو رياضي فلكي، أقام بسوريا ومراغة، ولخص المجسطي أيضًا.

وشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (٦٩٠هـ/ ١٢٩٣م)، ألف (أشكال التأسيس) معتمدًا فيه على كتاب أقليدس، يقول في مقدمة كتابه هذا: «فإن الهندسة مع متانة مسائلها، ووثاقة دلائلها بحيث لا يأتيها الباطل من بين يديها، ولا من خلفها، علم يحتاج إليه الكملة المتفكرون في خلق السموات والأرض من الحكماء»[٩١].

وكتب H. Dilgan **دراسة عن «برهان شمس الدين السمرقندي** على المسلمة الخامسة لأقليدس»[٩٢]، وهو في الحقيقة برهان أثير الدين الأبهري.

وأبو جعفر سعد بن أحمد بن ليون التجيبي الأندلسي (٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م)، له كتاب في الهندسة.

وأبو عبد الله يعيش بن إبراهيم بن يوسف بن سماك الأموي الأندلسي (٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م)، ألف (رفع الإشكال في مساحة الأشكال)، و(مراسم الانتساب في معالم الحساب)[٩٣]، و(إيراد المسائل وإيضاح المسائل)[٩٤].

وهكذا تواصلت دراسة كتاب الأصول لأقليدس في العالم الإسلامي مشرقه ومغربه منذ ترجمته إلى القرن العاشر الهجري، عصر الشروح والحواشي، ويمكن أن تصنف هذه الأعمال إلى مختصرات وإلى إصلاحات وتحريرات، وإلى شروح وحل شكوك، فقد يجمع الشخص الواحد بين الشرح وحل الشكوك، وقد عبر عن ذلك الأستاذ عبد الحميد صبره أحسن تعبير بقوله: «وليس بغريب أن يكون للرياضيين العرب اهتمام فائق بكتاب أقليدس، فدونوا عليه الشروح، واختصروه، وأصلحوه، وحرروه، وزادوا فيه، وحلوا شكوكه، وتوسعوا في مسائله، وامتحنوا براهينه ومقدماته، وأعادوا ترتيب أشكاله»[٩٥].

ومن أهم التحارير وأدقها تحرير الطوسي السالف الذكر، ومن أهم حل الشكوك والشروح (كتاب في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه) للحسن بن الحسن بن الهيثم (٤٣٢هـ/١٠٤١م)[٩٦].

ويعود هذا الاهتمام إلى كون كتاب أقليدس «أصل جميع الرياضيات» على حد تعبير عمر الخيام[٩٧]، وإلى أخذ التربية الإسلامية في حسبانها أن أول ما ينبغي تعليمه للصبيان إنما هو الرياضيات، ولذلك أطلقوا عليها «التعاليم». ويرى ابن خلدون في هذا الكتاب «أنه مبدأ العلوم الهندسية بإطلاق»[٩٨]، وأنه «أبسط ما وضع للمتعلمين»[٩٩]، ويقدر الجدوى التربوية والأثر الجيد للبدء بتعليم الرياضيات، فيقول: «ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها؛ لأنها معارف متضحة بذاتها، وبراهينها منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء، درب على

الصواب»(١٠٠)، بل إنه يرى أن للرياضيات - إضافة إلى إنارة العقل، ودربته على الصواب العقلي وصدقه - أثرًا أخلاقيًّا في التزام الصدق الأخلاقي، «وقد يقال: من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره، فإنه يغلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني، ومناقشة النفس، فيصير له ذلك خلقا، ويتعود الصدق ويلازمه مذهبًا»(١٠١)، وفي بيانه لأثر الهندسة والحساب في استقامة الفكر، وانتظام البرهان، وأثرهما في استقامة خلق الصدق أيضًا، أشار إلى مذهب أفلاطون في اتخاذه للمنهج الرياضي في فلسفته فقال: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها وضاءة في عقله، واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لايكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر في ممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع، وقد زعموا أنه كان مكتوبا على باب أفلاطون: من لم يكن مهندسًا(١٠٢) فلا يدخلن منزلنا»(١٠٣). وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمنزلة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار، وينقيه من الأوضار والأدران». وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه(١٠٤).

كما يرى عمر الخيام أن الرياضيات تشحذ الفكر، وتطبع النفس على أن لا تقبل إلا ما قد قام عليه برهان، «وهذا الجزء (الجزء الرياضي) من بين أجزاء الحكمة له منفعة الرياضة في تشحيذ الخاطر، وتعويد النفس الاشمئزاز عما لا يكون عليه برهان، وذلك لقرب مأخذه، وسهولة براهينه، ومعاونة التخيل العقل فيه، وقلة خلاف الوهم إياه»(١٠٥).

كما يذهب ابن الهيثم إلى أن الرياضيات من العلوم الحقيقية اليقينية، «ومن جملة المعاني اللطيفة التي من العلوم الحقيقية، التي لا يشك الناس في صحة براهينها، المعاني التي يشتمل عليها كتاب أقليدس في الأصول، وهذا الكتاب هو الغاية التي يشار إليها في صحة البراهين والمقاييس»(١٠٦).

ابن الهيثم وكتابه: (في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه)

من أبرز الرياضيين الذين عنوا بكتاب أقليدس وبتحليله، وحل ما يمكن أن يوجه إليه من شكوك أو نقد، وإيضاح ما فيه من إشكال أو غموض، الرياضي اللامع، والفيزيائي المبدع، أبو علي الحسن ابن الحسن بن الهيثم (٣٥٤ - ٤٣٢هـ/ ٩٦٥ - ١٠٤١م)(١٠٧)، فهو كما يصفه ابن أبي أصيبعة رياضي ممتاز، لا يكاد يضاهيه من معاصريه أحد: «لم يماثله من أهل زمانه في العلم الرياضي، ولا يقرب منه»(١٠٨). فهو، وإن كان كتب في البصريات والفلك والرياضيات عمومًا، والموسيقا، والمنطق، والأخلاق، والسياسة، والكلام، والميتافيزيقا، أبدع في البصريات والرياضيات سالكًا في ذلك منهجًا يجمع فيه بين استقراء العلم الطبيعي وتجربته، وبين المنهج الرياضي المنطقي من القسمة، والتحليل، والقياس، والاستنباط. قال ابن الهيثم: «وبرهنت عليها ببراهين نظمتها من الأمور التعليمية والحسية والمنطقية»(١٠٩). ووضح أن منهجه في بحثه في البصريات «مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية»(١١٠)، وقد ألف تآليف كثيرة في المجالات التي أشرنا إليها آنفًا، لكنّ عوادي الزمان لم تبق منها إلا ما يزيد عن ستين مؤلفًا(١١١).

ومن أهم هذه المؤلفات:

١ - كتاب في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه:

لم يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الكتاب في قوائمه الثلاث، وإنما ذكر منه في القائمة الثالثة ثلاث مقالات:

- مقالة في حل شك في مجسمات كتاب أقليدس.

ابن الهيثم وكتابه: «في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه»

- قول في حل شك في المقالة الثانية عشرة من كتاب أقليدس.

- مقالة في حل شكوك المقالة الأولى من كتاب أقليدس(١١٢).

وذكره البغدادي بعنوان (مقالة في حل شكوك على أقليدس)(١١٣)، ولا يستغنى بهذه المقالات الثلاث عن الكتاب بجملته؛ إذ عالج في كتابه هذا المقالات الثلاث عشرة جميعًا، وما فيها من الشكوك، ولعله ألفها مفردة، ثم دمجها في الكتاب عند تأليفه، فاستغنى به الناس عن المقالات المفردة.

٢ - شرح مصادرات أقليدس(١١٤):

ألفه قبل كتاب حل الشكوك؛ إذ ذكره في غير ما موضع منه(١١٥). ونص ابن أبي أصيبعة على أنه وجده في القائمة التي كتبت إلى آخر ٤٢٩هـ، ومعنى ذلك أنه لم يؤلف قبل ٤١٧هـ، ولا إلى آخر ٤١٩هـ، وهما تاريخا القائمتين الأولى والثانية على التوالي. فهو مؤلف بين سنتي ٤١٩هـ و ٤٢٩هـ.

وقد عني ابن الهيثم بكتاب أقليدس في أعمال أخرى مثل: (شرح أصول أقليدس في الهندسة والعدد)، وتلخيصه(١١٦). و«كتاب جمع فيه الأصول الهندسية والعددية من كتاب أقليدس وأبولونيوس، نوّع فيه الأصول وقسمها وبرهن عليها ببراهين نظمها من الأمور التعليمية والحسية والمنطقية»(١١٧)، وكذلك «الكتاب الجامع في أصول الحساب، وهو كتاب استخرج أصوله من أوضاع أقليدس في أصول الهندسة والحساب، واستعمل فيه التحليل الهندسي والتقدير العددي»(١١٨).

وكتاب حل الشكوك(١١٩) جعله مكملا لشرح المصادرات(١٢٠)، فهما عنده يكوّنان كتابًا واحدًا شاملاً للمصادرات والقضايا الأخرى المبنية عليها؛ إذ شرح فيه الحدود والمسلمات والبديهيات التي نص عليها أقليدس، وكثيرًا ما نجده يلخص بعض ما ورد فيه في كتاب حل الشكوك، ويعتذر أحيانًا عن شرح بعض القضايا ويحيل إليه. وقد ترجم موسى بن طبون شرح المصادرات لابن الهيثم إلى العبرية في عام ١٢٧٠، وتوجد منه عدة نسخ، كما ترجم جزئيًّا إلى اللغة الروسية عام ١٩٥٨(١٢١).

أما كتاب حل الشكوك فقد طبع بالتصوير عن مخطوطة جامعة استانبول القسم العربي رقم ٨٠٠، وأكمل النقص الذي بهذه النسخة بجزء من مخطوطة مكتبة جامعة ليدن رقم ٥١٦ شرقي(١٢٢)، نسخت المخطوطة في القرن السادس الهجري فيما يقدر الناشران(١٢٣)، بها ١٨٨ ورقة(١٢٤)، وينقصها قسم من المقالة الثالثة، وجميع المقالة الرابعة، وسطران من المقالة الخامسة(١٢٥).

أشار الناسخ في هامش ص ١٩٧ إلى هذا النقص(١٢٦)، وذكر أنها قوبلت بأصل آخر في عدة مواضع، آخرها نهاية الكتاب(١٢٧)، كما يشير الناسخ إلى اختلاف هذه النسخة عن الأصل الذي قوبلت به في بعض الكلمات التي يضعها فوق ما يناظرها من النص(١٢٨)، وعليها تصحيحات متعددة في الهامش، وتوضع أحيانا أخرى عناوين، أو علامة صحيح (صح) فوق الكلمة التي ربما شك فيها القارئ(١٢٩).

وأما الجزء المكمل من نسخة ليدن فلا هوامش به، ولا مقابلة.

ويمكن القول إن تاريخ تأليف كتاب (حل الشكوك) يقع بعد سنة ٤٢٩هـ؛ لأن (شرح المصادرات) يقع تأليفه بعد ٤١٩هـ وقبل ٤٢٩هـ، وهو قبله، لإحالته إليه في حل الشكوك، فهو إذن يقع بين المؤلفات التي ألفت بعد ٤٢٩هـ، ولأنه لم يذكر في القائمة الأولى عند ابن أبي أصيبعة، ولا في الثانية أيضًا؛ أي لا قبل ٤١٧هـ ولا قبل ٤١٩هـ، أو يمكن القول إنه كتب أجزاء منه في قائمة ٤٢٩هـ، وكتبه بجملته بعد ٤٢٩هـ، فيكون من أواخر ما ألف؛ إذ آخر ما بلغنا أنه ألفه (جزء في الهندسة)، وقف عليه ابن

القفطي، وذكر أنه كان بخط المؤلف، وأنه تملكه. ويحتمل أن يكون هذا الجزء كتابنا هذا نفسه.

توجد من الكتاب عدة مخطوطات(١٣٠)، ويبدو أن أقدمها وأكملها نسخة مكتبة ملي ٣٤٣٣، يعود تاريخ نسخها إلى ٤٧٧هـ؛ أي بعد وفاته بـ ٤٥ عامًا.

هذا وقد ذكر عمر الخيام من هذا الكتاب مقالة (حل شكوك المقالة الأولى) قال: «وقد شاهدت كتابًا لأبي علي بن الهيثم رحمه الله موسومًا بحل شكوك المقالة الأولى»(١٣١)، ونقده في حله للشك الحاصل في المصادرة التي تنص على «أن كل خطين مستقيمين يقطعان خطًّا مستقيمًا على نقطتين خارجتين منه في جهة واحدة على أقل من زاويتين قائمتين فإنهما يلتقيان في تلك الجهة»(١٣٢). لما وقف الخيام على هذه المقالة لم يشك أول الأمر أن ابن الهيثم قد تصدى لها، وبرهن عليها، ولكن لما تصفحها مبتهجًا بها خاب أمله؛ لأن ابن الهيثم في نظره «تكلف في ذلك تكلفًا خارجًا عن الاعتدال، وغير حدود المتوازيات، وفعل أشياء عجيبة كلها خارجة عن نفس الصناعة... ويعتبر فيها عدة اعتبارات كلها خارجة، حتى يصح له في صدر هذه المقدمة، بعد ارتكاب المصاعب والمنكرات»(١٣٣)، واستند نقده على إنكار فكرة الحركة التي اعتمد عليها ابن الهيثم في مسلمة التوازي؛ إذ لا نسبة بين الحركة والهندسة، فأي معنى للحركة وأي برهان عليها(١٣٤).

وكذلك فعل نصير الدين الطوسي في نقده لهذه الفكرة(١٣٥)، وكان ثابت بن قرة هو الذي حاول هذه البرهنة الحركية، وقد برهن ابن الهيثم على المسلمة الخامسة هذه أيضًا بقوله: «إن كل خطين مستقيمين متقاطعين فليس يوازيان خطًّا واحدًا مستقيمًا»(١٣٦)، وأحال إلى برهنته الأخرى في كتابه شرح المصادرات(١٣٧)، وحوّل قضية أقليدس إلى قضية أخرى تكافئها وبين أنها «أظهر عند الحس وأوقع في النفس، فلأن الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان يكون البعد الذي بينهما أبدا متساويًا... فتساوى البعد بين الخطين المتوازيين. شهد به الحس لأن كل خطين يوجدان في الأجسام الطبيعية(١٣٨)، إذا كان البعد الذي بينهما متساويًا، فالحس يشهد بأنهما لا يلتقيان»(١٣٩).

مقالات الكتاب

يتألف الكتاب من ثلاث مقالات، ويميز في أثناء الكتاب بين مقالاته ومقالات أقليدس(١٤٠)، فهو قد شرح المقالة الأولى من مقالات أقليدس في مقالة واحدة من مقالاته الثلاثة.

أما المقالة الثانية (ص ١٥٧ – ٢٨٧) فقد شرح فيها من أول المقالة الثانية إلى آخر المقالة السادسة من مقالات أقليدس(١٤١).

وشرح في المقالة الثالثة (ص ٢٨٨ – ٤٠٧) بقية مقالات أقليدس (من التاسعة إلى الثالثة عشرة)(١٤٢). ويلاحظ أنه لم يشر تمامًا إلى المقالتين (١٤، ١٥) الملحقتين بكتاب أقليدس، فهو على علم بأنهما ليستا له، كما أنه يحدد بداية(١٤٣) كل مقالة من مقالاته الخاصة بمقدمة يبين فيها غرضه، كما يحدد خاتمة كل مقالة أيضًا(١٤٤).

أما مقالات أقليدس فقد تابع شرحها على النحو التالي:

المقالة الأول (ص ٥ – ١٥٦).

المقالة الثانية (ص ١٥٧ – ١٧٧).

المقالة الثالثة (ص ١٧٧ – ٢٢٢).

المقالة الرابعة (ص ٢٢٢ – ٢٤٢).

المقالة الخامسة (ص ٢٤٢ – ٢٦٢).

المقالة السادسة (ص ٢٦٢ – ٢٨٧).

المقالة السابعة (ص ٢٨٨ – ٣٠٨).

المقالة الثامنة (ص ٣٠٨ – ٣١٧).

المقالة التاسعة (ص ٣١٨ – ٣٢٩).

المقالة العاشرة (ص ٣٢٩ - ٣٥٧).

المقالة الحادية عشرة (ص ٣٥٧ - ٣٧٦).

المقالة الثانية عشرة (ص ٣٧٧ - ٣٩٥).

المقالة الثالثة عشرة (ص ٣٩٥ - ٤٠٧).

ما الترجمة التي اعتمد عليها ابن الهيثم في شرحه؟ أترجمة الحجاج أم ترجمة إسحاق بإصلاح ثابت؟

من الصعب تحديد الترجمة التي اعتمد عليها حاليًا؛ لعدم قراءتي الترجمتين معًا، للمقارنة بينهما وبين النص الذي شرحه ابن الهيثم، ولكن إذا رجعنا إلى المقارنة الجزئية التي قام بها صبره، وكلامث (KLAMOTH)، فنجد أن كلامث يرى أن كلا الترجمتين تستعملان اصطلاح «العلوم المتعارفة» الذي يعبر عن البديهيات، أما عبارة «علم جامع»، وهو اصطلاح آخر للمعنى نفسه، فقد ورد في نسخة للحجاج في هامشها، وهذا ما استعمله ابن سينا[١٤٥]. وقد استعمل ابن الهيثم عبارة «العلوم الأول»، ولكنه يستعمل عبارة «العلوم المتعارفة» أيضًا على أنها موجودة في بعض الترجمات[١٤٦]، ويشير هذا إلى أنه يرجع إلى أكثر من ترجمة، وتستعمل ترجمة الحجاج الثانية (النقل المأموني) عبارة «القضايا المقبولة والعلوم المتعارفة»، كما تستعمل نسخة إسحاق بن ثابت مخطوطة جامعة أبسالا عبارة «علم متفق عليه»، وترجع الأخيرة فيما يظن إلى ترجمة الحجاج الأولى أيضًا[١٤٧]، واستعمل المترجم اللاتيني Herman في ترجمته (Aelman Geme) تبعًا لهامش ترجمة الحجاج[١٤٨].

وفي تعريف النسبة نجد:

في نسخة ثابت عبارة «إضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين».

وفي نسخة الحجاج الأولى عبارة «أيية أحد مقدارين متجانسين عند الآخر».

وفي نسخة الحجاج الثانية «إضافة ما في القدر بين مقدارين من جنس واحد»[١٤٩].

وفي نسخة ابن الهيثم «إضافة ما لقدرين متجانسين أحدهما إلى الآخر في المقدار»[١٥٠].

فمصطلح ابن الهيثم أقرب إلى صيغة ثابت. وأخذ ابن سينا بالتعريف التالي: «أيية مقدار من مقدار يجانسه»[١٥١].

ومما يرجح أخذ ابن الهيثم بترجمة إسحاق - ثابت أنه شرح من المقالة الثالثة ٣٦ شكلا، وبين أن الشكل الأخير ٣٦ ليس من الكتاب، وهو يتفق مع عدد الأشكال الواردة في المقالة الثالثة نفسها من ترجمة إسحاق - ثابت برواية الطوسي[١٥٢]، وكذلك نجده في المقالة السادسة يتفق مع ثابت في عدد الأشكال، وهي ٣٣ شكلاً. كما بين ابن الهيثم أن الشكل العاشر من المقالة الأولى ليس من أصل الكتاب، ويقترح وضعه بعد الشكل الثاني والثلاثين حتى لا يحتاج إلى اعتذار مما يوجه إليه من شك[١٥٣].

ومما يرجح أنه اعتمد على ترجمة إسحاق - ثابت أن عدد الأشكال في المقالة الأولى عند ابن الهيثم تتفق مع عددها في نسخة ثابت برواية الطوسي، وذلك بزيادة شكل واحد، والزائد في نسخة ثابت هو الشكل ٤٥ وكذلك عند ابن الهيثم[١٥٤].

لم يشرح ابن الهيثم كل الأشكال الواردة في كل مقالة، بل ترك بعض الأشكال من بعض المقالات؛ لوضوحها وعدم توجه الشكوك إليها في نظره، وهذا جدول ببيان عدد الأشكال التي شرحها في كل مقالة مقارنةً بنسختي الحجاج، ونسخة ثابت.

رقم المقالات	ابن الهيثم	ثابت برواية الطوسي	ترجمة الحجاج الأولى برواية الطوسي	ترجمة الحجاج الثانية برواية الطوسي
١	٤٨ بزيادة الشكل ٤٥	٤٨ بزيادة الشكل ٤٥	٤٧	٤٧
٢	١٤	١٤	١٤	١٤
٣	٣٦ بزيادة الشكل الآخر	٣٦ بزيادة الشكل الآخر	٣٥	٣٦
٤	١٦	١٦	١٦	١٦
٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥
٦	٣٣	٣٣ بزيادة الشكل ١١	٣٢	٣٢
٧	شرح ٢٣ شكلاً فقط ولم يبين عدد الأشكال التي تركها	٣٩	٣٩	–
٨	شرح ١٤ شكلاً فقط	٢٧ بزيادة شكل ٢٦، ٢٧	٢٥	–
٩	٣٧ لعله أهمل شكلاً(١٥٥)	٣٨	٣٨	–
١٠	شرح ٢٦ فقط (١٥٦)	١٠٩ بزيادة خمسة أشكال	١٠٤	–
١١	شرح ٢٣ شكلاً فقط	٤١	٤١	–
١٢	١٥(١٥٧)	٢١(١٥٨)	٢١	–

وقد بيّن الطوسي أن نسخة الحجاج تشتمل على ٤٦٨ شكل، ونسخة ثابت على ٤٧٨، ويشتمل الكتاب في بعض اللغات الأوروبية على ٤٦٥ شكل أو قضية(١٥٩).

وقد اشتق هذا العدد كله وبني بناء منطقيًا متسقًا من عشر بديهيات ومسلمات، ويدل ذلك على قوة المنهج الاكسيومي Axiomatic Method في اتساقه وتماسك بنائه الافتراضي الرياضي.

غرضه من تأليف الكتاب

يرى ابن الهيثم أن أقليدس جمع في كتابه أصول صناعة الهندسة(١٦٠)، وأن له محاسن ومهارة في التصرف في أعمال هذه الصناعة(١٦١)، وأنه كتاب هو «الغاية التي يشار إليها في صحة البراهين والمقاييس»(١٦٢).

أما غرضه فهو يحدد بعض وجوهه بأنه «شرح المعاني التي في هذا الكتاب، أعني المعاني التي ليست ظاهرة فيه، ولا تظهر إلا بالتنبيه»(١٦٣).

ومع إقراره بأن الكتاب هو الغاية في وثاقة البراهين، ووضوح المقاييس، إلا أن الناس لايزالون يشككون في كثير من معانيه ومقاييسه، ويعمد أصحاب التعاليم إلى تكلف حلول لها لإبطال تلك الشكوك، وقد ألف المتقدمون والمتأخرون كتبا ومقالات، ولكن ابن الهيثم لم يقنع بهذه التصانيف فيقول: «إلا أننا ما وجدنا في هذا المعنى كتابًا مستوفيًا لجميع الشكوك التي يحتمل أن يعترض بها في معاني هذا الكتاب، ولا كتابًا مشتملاً على حلها. ولما كان ذلك كذلك رأينا أن ننعم النظر في شكوك هذا الكتاب، ونعتمد إعناته ومعاندته،

ونخرج كل ما يمكن أن يعترض به في معاني هذا الكتاب، ونحل كل واحد منها بالبرهان الذي لاشك فيه، ونكشف صحة المعنى، ونبينه بيانًا لا تعترضه شبهة، ولا يتطرق عليه قول، ونضيف إلى الشكوك اختلاف الأوضاع أيضًا، التي تعرض للمعنى الواحد، التي تتغير بها صورة الشكل، ونضيف إلى ذلك في كثير من الأشكال أيضًا التي يحتمل أن تعمل بوجهين أو بعدة وجوه، وكل وجه يمكن أن يعمل به ذلك الشكل، فإن كثيرًا من الناس يظنون أن أشكال أقليدس لا يمكن أن تعمل إلا بالطرق التي ذكرها أقليدس، ونضيف إلى جميع ذلك العلل التعليمية في الأشكال العلمية، وإن كانت علل المعاني العلمية مع المقدمات التي تستعمل في براهين الأشكال، فإن تلك العلل هي العلل القريبة، والذي نزيده نحن في كل شكل هو العلة الأولى البعيدة، وهذا المعنى ما ذكره أحد من المتقدمين ولا المتأخرين، ونضيف إلى ذلك أيضًا أن نبين الأشكال التي بيّنها أقليدس ببراهين الخلف ببراهين مستقيمة؛ ليصير هذا الكتاب مع كتابنا في شرح مصادرات كتاب أقليدس شرحًا تامًا لجميع الكتاب»(١٦٤).

فهو إذًا يقصد إلى :

١ - حل الشكوك التي يمكن أن تعرض للكتاب.

٢ - بيان اختلاف الأوضاع التي يمكن أن يدل عليها المعنى الواحد، واتخاذه صورًا عديدة في أشكاله.

٣ - عمل الأشكال التي تحتمل عدة وجوه بطرق غير الطرق التي استعملها أقليدس.

٤ - ذكر العلل الرياضية المنطقية الأولى البعيدة في الأشكال العلمية إضافة إلى العلل القريبة التي تمثلها المتقدمات، وهذا شيء مبتكر لديه، لم يسبق إليه.

٥ - توضيح الأشكال التي برهن عليها أقليدس ببراهين الخلف باستعمال براهين الاستقامة، ويسمي هذا العمل بأنه «التصرف في أنواع البراهين»(١٦٥).

٦ - التكامل بين هذا الكتاب وكتابه (شرح المصادرات) ليصبحا بمنزلة كتاب واحد شامل مستوف.

وهو في ذلك كله يميل غالبا إلى نصرة أقليدس وبيان صحة براهينه، وإن بدا عليها شيء من الغموض أو الشك أو النقص(١٦٦)، فسرعان ما يدفع ذلك عنه، ويكشف عن زيف الشك والاعتراض.

وقصر عمله على حل ما يعترض به على كلام أقليدس وقضاياه دون غيره من المؤلفين «فليست بنا حاجة إلى ذكر كلام غيره»(١٦٧).

ما المقصود بالشك ؟

يبدو أن منهج التشكيك منهج يوناني قديم، اتبعه الشراح اليونان لكتاب أقليدس مثل ببس، وأيرن، وأوطوقس، وسمبلقيوس، وهم الذين يسميهم ابن الهيثم والخيام «بالمتقدمين من متصفحي كتابه وحالّي شكوكه»(١٦٨)، وكذلك فعل الإسلاميون الذين يطلق عليهم ابن الهيثم والخيام أيضا وصف «المتأخرين»، أمثال الخازن والنيريزي والشني، «ممن رام تفسير كتابه أو حل شكوكه»(١٦٩).

وتدل كلمة: (Aporia) اليونانية على معنى الشك، والصعوبة، أو الإشكال، وإذا قرن بها حرف الجر (على) دلت على النقد والطعن أو المعارضة(١٧٠)، ولذلك نجد الخيام يعبر عن ذلك «بالإشكال»(١٧١)، ويشير ابن الهيثم إلى عدة معان منها: المواضع المشتبهة، والمعاني المتناقضة، والألفاظ البشعة، والأغلاط التي لا تقبل التأويل(١٧٢)، ومنها ظهور استحالة المعنى المدّعى، وإنكار العقل إياه بحيث يستبشعه كل من سمعه(١٧٣).

ويدل عنده على عسر فهم المقصد، وإشكاله على الناس، من قصرت صناعتهم، وضعف فهمهم عن تخيل البرهان، وعلى التباس المعنى(١٧٤).

ويرى أن بعض هذه الشكوك تنحل من غير أن ينتقص شيء من الأصول، وهذا ينطبق على أقليدس.

أما شكوكه على بطليموس فقد كان فيها قاسيًا مفندًا، ولا نجده يدافع عنه، ولا يجد مسوّغًا لأخطائه إلا قليلاً، ويصفه بأنه غالط، ومقصّر في الاستقراء(١٧٥)، وعاجز، وتلزمه المحالات الفاحشة(١٧٦)، ومناقض للأصول، ومرتكب للمحالات(١٧٧)، عذره في بعض الأمور، ولم يعذره في أكثرها(١٧٨).

يذهب ابن الهيثم إلى أن الشك واجب على الباحث، وعلى الناظر في كتب العلوم، وإذا كان غرضه معرفة الحقائق فلابد «أن يجعل نفسه خصمًا لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه، وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضًا عند خصامه فلا يتحامل عليه، ولا يتسامح فيه، فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبه»(١٧٩).

والواقع أنه منصف لأقليدس، ومنصف كذلك لبطليموس في تطبيقه لهذا المنهج؛ الاعتراض النقدي.

أما اعتذاره لأقليدس، وتسويغه للشكوك الموجهة إليه، فيقوم أحيانًا بنسبته إلى اعوجاج في النقل أو الترجمة من لغة إلى أخرى، فيرجع الخلل إلى الناقل الذي لم يستوف المعنى في نقله، أو تسمح في استيفائه(١٨٠)، أو أنه أهمل بيان معنى ما لشهرته، وتداوله بين أصحاب التعاليم، لا ينكره أحد منهم(١٨١)، أو أن البرهان لا يصح على ظاهر لفظه، فينبغي أن تزاد ألفاظ في البرهان لينحل الإشكال(١٨٢)، أو أن القضية ليست كلية بالمعنى المنطقي، ولا يتم بها البرهان، فيحل الشك بطريقة أخرى لا يلزم منها محال، فيصح برهان أقليدس بذلك(١٨٣)، أو أنه اقتصر على المعنى الجزئي، فالتبس معناه على أكثر أصحاب التعاليم، فهذب هو قولاً برهانيًا ليدل على كلية هذا المعنى في غاية الإيجاز بفكره الخاص(١٨٤) «فقد تبين مما بيناه أن المعنى المذكور في هذا الشكل كلي، وإنما أورده أقليدس جزئيًا لأنه استغنى عن كليته، فاقتصر على جزئيته»(١٨٥).

ويرى أن الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة (من مشكلات أشكال الهندسة)؛ لأن العقل ينكره إذا لم تبين علته، ويكشف عن شبهته(١٨٦)، ويبين بالبرهان «أن كل زاوية حادة يحيط بها العمود(١٨٧)، وخط مستقيم فيما بين العمود والقطر، فهي أعظم من الزاوية التي يحيط بها العمود، ومحيط الدائرة، وأن كل زاوية حادة يحيط بها القطر، وخط مستقيم، فهي أصغر من الزاوية التي يحيط بها القطر ومحيط الدائرة»(١٨٨).

ووصف شكًا من هذه الشكوك بأنه «أصعب شك في كتاب أقليدس»(١٨٩)، وهو الشك الواقع في الشكل الرابع عشر من المقالة الثانية عشرة، وهو أنه «إذا كانت كرتان على مركز واحد كيف نعمل في الكرة العظمى شكلاً كثير القواعد، تحيط به الكرة العظمى، ولا يماس الصغرى»(١٩٠)، فيمكن عنده أن يقال: إنّ الشكل الكثير القواعد لابد أن يماس الكرة الصغرى، ولا يتم البرهان على حل هذا الشك بما برهن به أقليدس، وقال: «نحن نحل هذا الشك، ونذكر الطريق الذي به يسلم الشكل»(١٩١)، وأطال في البرهنة، ورسم لذلك شكلين(١٩٢)، وأثبت أنّ الشكل المعمول في الكرة العظمى لا يماس الكرة الصغرى، ولا يلقاها(١٩٣).

هل أضاف ابن الهيثم إلى كتاب أقليدس شيئا جديدا ؟

يحتاج ابن الهيثم إلى دراسة شاملة ودقيقة ومقارنة بالشروح الأخرى التي تقدمته؛ لكي يستطيع الباحث أن ينتهي إلى نتيجة مقبولة، ولكن القراءة الأولى لكتابه تشير إلى أنه متمكن من النظريات الهندسية المعروفة في عصره، وذو قدرة فائقة على البرهنة الرياضية بابتداع براهين كثيرة غير التي ذكرها أقليدس، وذو مهارة متميزة في تنويع البراهين بطرق مختلفة، كما أنه يفضل دوما البراهين المستقيمة (المباشرة) على براهين الخلف (غير المباشرة)، ويحولها إذا وجدت إلى براهين مستقيمة، كما أنه لا يكتفي في البراهين بالعلة القريبة المتمثلة في المقدمات حين يعلل البراهين، وإنما يبدي قدرة فائقة في بيانه العلل التعليمية البعيدة أو القصوى، وطبق ذلك على أشكال كثيرة من أشكال الكتاب وقضاياه، ويأتي بطرقٍ أخرى للبرهنة على القضايا غير طريق أقليدس، وببراهين غير براهينه إما لوضوحها أكثر، وإما لاختصارها، وإما لأنها أقرب وأفضل.

وينبغي أن يشار هنا إلى أنه صرح بأنه أضاف قضية من العلوم المتعارفة أو البديهيات إلى بديهيات أقليدس الخمس، وهي أن «خطين مستقيمين لا يحيطان بسطح»، قال: «وأما القضية الأخيرة وهي خطان مستقيمان لا يحيطان بسطح، فقد أضفناها نحن إلى المصادرات الخمس التي قدمها أقليدس على هذه القضايا، وبيّنّاها في شرح المصادرات»(١٩٤).

ومن الناحية التاريخية لا توجد هذه القضية في أصل كتاب أقليدس. ويرى بعض المؤرخين للعلوم أنها أقحمت عليه من بعض الهوامش التي أدخلت في النص بفعل النساخ كما ذهب إلى ذلك Ivor Bulmar - Thomas (١٩٥).

ولكن المشكلة أننا نجد ابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٨م) قد ذكرها بهذه الصيغة نفسها(١٩٦)، لم يذكرها في «العلوم المتعارفة» (علم جامع)، وإنما ذكرها ضمن عنوان «أصول التقدير»، وابن سينا معاصر لابن الهيثم، فهل أخذها ابن سينا عنه؟ هذا إذا سلمنا أنها لا توجد لدى بعض الشراح الذين سبقوه، يمكن الرجوع إلى كتاب ابن الهيثم الآخر، (شرح المصادرات) للوقوف على رأيه؛ لأنه ذكر أنه شرح هذه القضية فيه.

ويمكن أن نتساءل عن معنى كلمة «أضفناها» أيضًا، فهل معناها إضافة كتابتها في النص أخذا لها من مصادر أخرى غير أقليدس، أم معنى ذلك أنها إضافة جديدة وابتداع من عنده؟ يبقى السؤال مطروحًا حتى نصل إلى معلومات جديدة.

كما ينبغي أن نشير إلى أن عادة ابن الهيثم أن ينسب الآراء التي ليست لأقليدس لذويها، أو على الأقل ينص على أنها ليست من الكتاب، وأنها مزيدة زادها المتقدمون أو المتأخرون، ففي حديثه عن الشكل الأول من المقالة الأولى (بناء مثلث متساوي الأضلاع على خط مستقيم...) ذكر أن العمل الذي عمل لحل شكوك أقليدس وقع بعد كتاب أقليدس، وأن المتأخرين طعنوا فيه(١٩٧)، وكذلك حين تحدث عن الشكل السادس والثلاثين من المقالة الرابعة بين أنه زيادة أضيفت إليه، وليست منه، «وهذا الشكل ليس هو من أصل الكتاب، وإنما هو زيادة زادها المتأخرون»(١٩٨). وعندما شرح أوائل المقالة الثالثة عشرة (خواص الخط المستقيم على نسبة ذات وسط وطرفين)(١٩٩)، وهي خواص عظيمة المنفعة في نظره، بين أن أقليدس لم يذكر خاصة من هذه الخواص، وهي عظيمة المنفعة، وإنما «ذكرها قوم من المتقدمين، ونحن نذكرها في هذا الموضع لمنفعتها في هذا العلم، ولتتم بها خواص هذا الخط»(٢٠٠)، فهو قد نسبها للمتقدمين، وذكر أن في

مقالات

الشكل الرابع من المقالة الثالثة عشرة زيادة لم يذكرها أقليدس، وأنها ينبغي أن تذكر(٢٠١)، ولم ينسبها لنفسه، كما لم يدّع كل ما أشرنا إليه.

ومن الأمور الهندسية التي ادعاها وخالف فيها الطوائف المختلفة من أصحاب التعاليم، المتقدمين منهم والمتأخرين، وأكثر من يسميهم بالمتفلسفين، ما ورد في الشكل الثاني من المقالة الثانية عشرة، وهو قول أقليدس: «وكل دائرتين فإن نسبة إحداهما إلى الأخرى كنسبة مربع القطر إلى مربع القطر»(٢٠٢)، ويذهب إلى أنه «ليس الأمر على ما تراه هذه الطوائف»(٢٠٣) من «أن الدائرة ليست لها نسبة إلى المربع»(٢٠٤)، وأيد أقليدس في هذه القضية، وبرهن على ذلك، بل إنه ألف (مقالة في الأشكال الهلالية) بين فيها «أن من الهلاليات ما يكون مساويًا لمثلث مستقيم الخطوط»(٢٠٥)، ويذكر، وإن كان المتقدمون قالوا بشيءٍ من ذلك «فإن ما ذكره المتقدمون جزئي، والذي بيناه كلي، وتصرفنا في ذلك، وذكرنا منه فنونًا مختلفة»(٢٠٦)، وأوضح أن الهلال الذي يحيط به قوسان يساوي «مثلثًا مستقيم الخطوط، أعني أن سطح الهلال مساوٍ لسطح المثلث، فيتبين من ذلك أن مباينة القوسين المحيطين بالهلال لخطوط المثلث المستقيمة ليس يمنع من تساوي سطحيهما»(٢٠٧)، كما أنه برهن أيضًا على «أن هلالاً مع دائرة تامة مساويان بمجموعهما لمثلث»(٢٠٨)، وبرهن على أن «الدائرة مساوية لمربع مستقيم الخطوط»(٢٠٩)، وصرح بأنه ألف رسالة في ذلك، فقال: «ولنا مقالة مفردة أيضًا بيّنّا فيها أنه يمكن أن تكون الدائرة مساوية لمربع مستقيم الخطوط، ولولا أن يطول الكلام لضمناها هذا الكتاب، ولكن يطول الكلام، ويخرج الكتاب عن الغرض المقصود به، وفيما ذكرنا كفاية»(٢١٠)، ويعلل ذلك بأن «سطوح الدوائر والسطوح المستقيمة الخطوط كلها من جنس واحد، ولبعضها إلى بعض نسبة، ويمكن أن تتناسب، ويمكن أن تتبدل. وإنما الخطوط المستديرة ليس لها إلى الخطوط المستقيمة نسبة، وليسا من جنسٍ واحد، ولا يزيد بعضها على بعض»(٢١١). وأشار إلى ما صنعه أرشميدس من إيجاد نسبة بين الخطوط المستقيمة، والخطوط المستديرة (نسبة القطر إلى الدوائر)، فهو على سبيل التقريب «والذي ذكره أرشميدس من إيجاد نسبة القطر إلى الدوائر إنما هو على سبيل التقريب لا على التحقيق، وليس يمنع تباين الخطوط من تناسب السطوح»(٢١٢).

ومن البراهين التي نسبها إلى نفسه، وأنه هو الذي استنبطها، برهان الشكل التاسع من المقالة الثانية عشرة وهو «كل اسطوانة مستديرة فإن مخروطها ثلثها، ونريد بالمخروط قاعدته قاعدة الأسطوانة، وارتفاعه ارتفاعها، ورأسه سهم الأسطوانة»(٢١٣)، ووضح ابن الهيثم أن «هذا الشكل قد يشكل على كثير من الناس برهانه، ويذهبون به إلى غير مقصده، حتى إن قومًا من الناس، ممن قصرت صناعتهم، وضعف فهمهم عن تخيل برهان هذا الشكل، ظنّوا أن مخروط الأسطوانة هو نصفها، وقد ذكر ذلك بنو موسى في صدر كتاب المخروطات»(٢١٤)، ويرى أن سبب الإشكال فيه أن برهانه هو برهان الخلف، لذلك اختار أن يستنبط له برهان استقامة بدلاً منه «ولما كان ذلك كذلك، رأينا أن نستنبط لهذا الشكل برهانًا مستقيمًا، تظهر منه حقيقة هذا الشكل، ولا يلتبس معناه على أحدٍ من أهل هذه الصناعة، فأعملنا الفكر في ذلك، ولخّصناه على هذه الصفة...»(٢١٥)، ويرى أن «هذا البرهان أبين من برهان أقليدس؛ لأن ذلك بالخلف، وهذا بالاستقامة»(٢١٦)، ورسم لذلك شكلاً، وشرحه شرحًا مطولاً(٢١٧). ●

الحواشي

(١) وهو غير أقليدس الميغاري تلميذ أفلاطون، الذي عاش قبله بمائة سنة تقريبًا.

(٢) إحصاء العلوم: ٩٧.

(٣) وهو غير أبقراط الطبيب الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد.

(٤) Euclid in Dictionary of Scientific Biography, Vol 3, P.424.

(٥) Commentary of Pappus on Book x Euclid's Elements.

وذكره إبراهيم بن سنان في رسائله: ٣١٢.

(٦) The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements.

(٧) Dict. Scien. Biog. P. 432.

(٨) تمت هذه النشرة في ليبزج ١٨٨٣ - ١٩١٦ في ٨ مجلدات وملحق وعنوانه: Euclidis Opera Omnia، وأحدث نشرة نقدية بعد نشرة Heiberg التي نشرها E.S.Stamatis في أربع مجلدات، أثينا (١٩٥٢-١٩٥٧)حذف الترجمة اللاتينية، وترجم النص إلى اللغة اليونانية الحديثة، وأضاف شذرات وتعليقات.

(٩) عاش في القرن الثاني قبل الميلاد.

(١٠) كتاب الشفاء لابن سينا (أصول الهندسة): ٥.

(١١) المصدر نفسه: ٤٣٣، ٤٤٥.

(١٢) قال ابن خلدون: «فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات». المقدمة: ٨٩٢.

(١٣) يذكر ابن النديم أن النقل «المأموني عليه يعول». الفهرست، نشرة فلوجل: ٢٦٥.

(١٤) من المقالة الأولى إلى السادسة وتوجد في مخطوط ليدن Leiden 399,1، وبعض أسطر من المقالة السابعة، ونشرت مع ترجمة لاتينية قام بها Heiberg وR.O. Besthorm كوبنهاجن ١٨٩٣، ١٩٣٢. أما المقالة الحادية عشرة إلى الثالثة عشرة، فتوجد في مخطوطين: الأول في كوبنهاجن LXXXI والثاني في مكتبة الفاتح باستانبول رقم ٣٤٣٩.

(١٥) توجد في مكتبة بودليانا برقم ٢٧٩ تاريخ نسخها ١٢٣٨هـ.

(١٦) تحمل رقم : (١، ٢) هندسة.

(١٧) ما يطلق عليه هندسانية الرياضيات Geometrization of Mathematics في مقابل الاتجاه الحسابي.

(١٨) Euclid in Dictionary of Scientific Biography. P.425.

(١٩) المصدر نفسه: ٤٤٥، اعتمد جرار على ترجمة إسحاق بإصلاح ثابت.

(٢٠) The New Encyclopaedia Britannica, 151h, Edition, Vol. 4, P.589.

(٢١) "Euclid" in Dict. Scient. Biog. P.448.

(٢٢) المصدر نفسه: ٤٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه: ٤٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه: ٤٥٥.

(٢٥) الفهرست، نشرة ناهد عباس عثمان: ٥٤٣.

(٢٦) المصدر نفسه: ٥٤٣.

(٢٧) المصدر نفسه: ٥٤٢.

(٢٨) مخطوط باتنه: ٢٣٢/١ رقم ٢٠٢٤ ومخطوط بانكي بور: ٢٥/٢٢ رقم ٢٤٣٠. الفهرست: ٥٦٤.

(٢٩) المصدر نفسه: ٥٤٨.

(٣٠) مخطوط فيض الله، مجموع ١٤٥٩ رقم٤.

(٣١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢٨٩.

(٣٢) المصدر نفسه: ٢٩٠.

(٣٣) الفهرست: ٢٦٦.

(٣٤) المصدر نفسه: ٥٥٠.

(٣٥) أي برهان الخلف، يوجد جزء منه مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، برقم ٢٤٥٧. الفهرست: ٥٤٨.

(٣٦) المصدر نفسه: ٥٣٧.

(٣٧) طبقات الأطباء: ٢٩٩.

(٣٨) المصدر نفسه: ٢٧٥.

(٣٩) الفهرست: ٥٦٦.

(٤٠) المصدر نفسه: ٥٦٦.

(٤١) عيون الأنباء: ٣٣٠.

(٤٢) الفهرست: ٥٣٧.

(٤٣) مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس برقم ٢٤٥٧.

(٤٤) كتاب الشفاء، أصول الهندسة: ٦.

(٤٥) عيون الأنباء: ٤٢٢. وقد نقل الرازي نصوصًا من هذا الكتاب في كتابه "المباحث الشرقية": ٣٠٩/٢، وأشار فيه إلى نظرية ابن الهيثم: ٣٢٦ وأقليدس: ٣٩٤.

(٤٦) بياض بالأصل.

(٤٧) عيون الأنباء: ٣٠٤.

(٤٨) المصدر نفسه: ٣٠٤.

(٤٩) توجد نسخة منه في طهران مخطوطة، وترجمة عبرية.

(٥٠) إحصاء العلوم: ٩٧ - ٩٨.

(٥١) المصدر نفسه: ٩٦.

(٥٢) نشر في Akademiya Nank Ssr, Problemy Vostoko Vedemya, N. 4 (1959), PP.93-104.

(٥٣) نشره أحمد سليم سعيدان ضمن رسائل ابن سنان: ٣٣٩.

(٥٤) وهما مخطوطتان في بانكي بور/ باتنة ٢٤٦٨.

(٥٥) الفهرست: ٥٣٨.

(٥٦) نشرة أحمد صالح العلي، بغداد، ١٩٧٩.

(٥٧) الفهرست: ٥٦٨، وهدية العارفين: ١/ ٦٨٢.

(٥٨) مخطوط بانكي بور/ باتنه ٢٤٦٨ ورقة واحدة هي ١٩٣.

(٥٩) مخطوط بانكي بور/ باتنه رقم ٢٤٦٨ من ورقة ١٩١ - ١٩٣.

(٦٠) مخطوط القاهرة أول ٥/٢٠٣.

(٦١) الفهرست: ٥٣٨.

(٦٢) المصدر نفسه: ٥٣٨.

(٦٣) عيون الأنباء: ٤٨٣.

(٦٤) الإحاطة في أخبار غرناطة: ١/٤٣٧.

(٦٥) الشفاء، الفن الأول من جملة العلم الرياضي، أصول الهندسة.

(٦٦) عيون الأنباء: ٤٤٢.

(٦٧) المصدر نفسه: ٤٥٨.

(٦٨) قال الجوزجاني: «كنت على اتصالي بخدمة الشيخ الرئيس أبي علي حريصًا على اقتناء تصانيفه وتحصيل كتبه ورسائله (...) وكان أفرد فيه في المنطق والطبيعيات والإلهيات ما رأى أن يورده، ولم يتفرغ لإيراد الرياضيات منه لعوائق (...) فرأيت أن أضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب لأتممه، وهي رسالة الارثماطيقي «تتمة النجاة»، مخطوط المتحف العراقي ضمن مجموع رقم ٩/٢٣٣٠٩.

(٦٩) Dict, Scient. Biog. P. 453.

(٧٠) حققه عبد الحميد صبره، وصدر عن منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦١، ونشرت الرسالة قبل ذلك بالاعتماد على نسخة مخطوط واحدة، بطهران، ١٩٣٦.

(٧١) المصدر نفسه، صرح بذلك في آخر الرسالة: ٨٠.

(٧٢) المصدر نفسه: ٦، ١٦.

(٧٣) Dict. Scient. Biogr. P. 454.

(٧٤) المصدر نفسه: ٤٥٤.

(٧٥) عيون الأنباء: ٤١٥.

(٧٦) المقدمة: ٩٠٢.

(٧٧) يهودي أسلم.

(٧٨) عيون الأنباء: ٤٧٢.

(٧٩) مخطوط بالمتحف العراقي رقم ٣٠١٢٩.

(٨٠) عيون الأنباء: ٤٧٠.

(٨١) المباحث الشرقية: ٢/ ٢٨، ٣٧، ٣٢٥، ٣٩٤.

(٨٢) المباحث الشرقية: ٢/ ١٨، ٣٢، ١٨١، ٣٢٦، ٥٤٧.

(٨٣) مخطوط كوبريللي، مجموع ٩٣١ من ورقة ١٤٨أ - ١٤٩أ.

(٨٤) عيون الأنباء: ٦٦٨.

(٨٥) مخطوط المتحف العراقي رقم ٢/١٠٢٤٨ كما له: غاية الإدراك في دراية الأفلاك مخطوط بالمتحف العراقي رقم ١٠٢٤٨.

(٨٦) استانبول سنة ١٨١٥، كلكتا ١٨٢٤، لكنو ١٨٧٣ - ١٨٧٤.

(٨٧) مخطوط كوبريللي مجموعة ٩٣١ من ١٣٧أ إلى ١٤٨أ، ونشرت رسائل الطوسي في مجلدين في حيدر أباد الدكن ١٩٣٩ - ١٩٤٠.

(٨٨) بحثه عن: برهان نصر الدين الطوسي على مصادرات أقليدس، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ع١٣، س ١٩٥٩: ١٣ (١٩٥٩) ١٣٣ - ١٧٠.

(٨٩) باكو (Baku) ١٩٥٩.

(٩٠) توجد مخطوطة في بودليانا رقم OR.٤٤٨، وفي استانبول. انظر: برهان سمبلقيوس على مسلمة التوازي في: Journal of the Warbug and Caurtauld Institutes, 32 (1969), 1-24.

(٩١) توجد منه مخطوطة ضمن مجموعة (فلك ٤) بها ٥٢ ورقة من ١٢٣ إلى ١٧٤ بالجامع الكبير بصنعاء - اليمن، وبمكتبة المتحف العراقي حوالي ست نسخ، منها رقم ١/٥٧٢٩ ورقم ٢/٧٧٣٠، وعليه شروح عديدة، منها: شرح قاضي زاده موسى بن محمد بن محمود الرومي الشهيد (٨٣٠هـ/ ١٤٢٦م) بعنوان: "تحفة الرئيس شرح أشكال التأسيس". شرح فيه ٣٥ شكلا من كتاب أقليدس، وألفه للسلطان ألغ بك كوكان بن شاه بهادر بن أشير تيمور لنك، فرغ من شرحه سنة ٨١٥هـ/١٤١٢م، يوجد منها بالمتحف العراقي حوالي ٣٣ نسخة. انظر فهرست مخطوطات المتحف العراقي، وعليه حواشٍ وتعليقات كثيرة، مثل حاشية أبي الفتح محمد هادي أمين بن أبي سعيد الحسني العراقي (٩٥٠هـ/ ١٥٤٣م)، وهو تلميذ لقاضي زاده، منه نسخة مخطوطة بالمتحف العراقي برقم ٢/٢٩٧٣٥.

(٩٢) Revue d'Histoire des Sciences, 13 (1960), 191

(٩٣) مخطوط مكتبة المتحف العراقي رقم ١٠٠٥١/١٠

(٩٤) مخطوط مكتبة المتحف العراقي رقم ١٠٠٥١/٢ نسخة بخط المؤلف نفسه.

(٩٥) مقدمة كتاب الشفاء، الفن الأول من جملة العلم الرياضي، أصول الهندسة: ٧٠

(٩٦) ويسمى في بعض المصادر محمد بن الحسن، إلا أن اسمه في أغلب مخطوطات كتبه الحسن بن الحسن.

(٩٧) رسالة شرح ما أشكل من مصادرات أقليدس: ٥٠

(٩٨) المقدمة: ٩٠٢٠

(٩٩) المصدر نفسه: ٩٠٢٠

(١٠٠) المصدر نفسه: ٨٩٧٠

(١٠١) المصدر نفسه: ٨٩٧٠

(١٠٢) المقصود بالمهندس هنا عند اليونان الرياضي بصفة عامة.

(١٠٣) من المعلوم أن هذه العبارة كانت مكتوبة على مدخل أكاديمية أفلاطون لا على منزله، وكان الحساب العلم الأول والأعظم، فلا يدخل المدرسة إلا من كان عنده إلمام بالرياضيات، فدراسة الرياضيات تمهيد ضروري لدراسة الفلسفة.

(١٠٤) المقدمة: ٩٠٢ - ٩٠٣٠

(١٠٥) رسالة شرح ما أشكل من مصادرات أقليدس: ٤٠

(١٠٦) كتاب في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه: ٣٠

(١٠٧) يرجح الباحثون أنه توفى سنة ٤٣٢هـ أو بعدها بقليل لما أورده ابن القفطي (٦٤٨هـ/ ١٢٤٨م) في تاريخ الحكماء من قوله: «رأيت بخطه جزءا في الهندسة، وقد كتبه في سنة اثنين وثلاثين وأربعمائة»، مقدمة كتاب المناظر: ٢٣٠

(١٠٨) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٥٥٠٠

(١٠٩) المصدر نفسه: ٥٥٤٠

(١١٠) المناظر: ٦٠٠

(١١١) مقدمة كتاب المناظر: ٢٧ و:

Ibn Al-Haytham in Dictionairy of Scientific Biography, Vol. 5. P.189 - 210.

(١١٢) وهي المقالات التي رمز لها محقق كتاب الشفاء بما يلي على التوالي: III 39 , III55 ,III56، ويضيف ابن أبي أصيبعة إلى ذلك: "قول في قسمة المقدارين المذكورين في الشكل الأول من المقالة العاشرة من كتاب "أقليدس" لم يأخذها محقق كتاب الشفاء بعين الاهتمام؛ لأنه فيما يبدو لم يذكر فيها كلمة "حل شك".

(١١٣) هدية العارفين: ٦٨٠

(١١٤) عيون الأنباء: ٥٥٤، هدية العارفين: ٦٧٠

(١١٥) شرح مصادرات أقليدس: ٤، ٧، ١٣، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٦٠، ١٣٥، ١٥٨، ١٧٧، ١٨٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٣، ٢٨٨، ٣٣٠، ٣٤٧، ٣٥٨، وذكره ابن أبي أصيبعة في القائمة الثالثة، وهو الثاني فيها.

(١١٦) عيون الأنباء: ٥٥٤٠

(١١٧) المصدر نفسه: ٥٥٤ ويلاحظ أنه يستعمل الأمور الحسية في البراهين الرياضية.

(١١٨) المصدر نفسه: ٥٥٤٠

(١١٩) استعمل هذا العنوان اختصارًا.

(١٢٠) قام B.H. Sude بدراسة هذا الكتاب من المقالة الأولى إلى السادسة في رسالة للدكتوراه في جامعة برنستون سنة ١٩٧٤٠

(١٢١) Ibn AL-Haytham in Dict, Scient. Biogr. P.205. وتاريخ التراث العربي (الأصل الألماني): ٥/٣٧٧، وقد وعد مؤلفه، فؤاد سزكين بتصويره، وهو مدير معهد العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، بنشره سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ولكنه لم يفِ بوعده فيما أعلم.

(١٢٢) تولى ذلك فؤاد سزكين وماتياس شرام، معهد تاريخ العلوم الإسلامية والعربية المذكور آنفًا سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، وفيه ٤٠٧ص.

(١٢٣) أما محقق كتاب الشفاء فيرى أنها نسخت قبل سنة ٨٦٧هـ/١٤٦٣م.

(١٢٤) أما محقق كتاب الشفاء فقد حسب أوراقها ١٨٢ ورقة.

(١٢٥) فؤاد سزكين، وماتياس شرام مقدمة الكتاب: ٣٠

(١٢٦) قال : «ضاع من هذا المحل نبذ من أواخر المقالة الثالثة والمقالة الرابعة بتمامها وشيء من أوائل الخامسة وفقنا الله تعالى بفضله لإتمامها»: ١٩٧٠

(١٢٧) منها ص ٥، ١٠، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٦٦، ٦٩، ٧٨، ٩٨، ١٠٠، ١٢١، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٦، ١٩٧، ٢٦٤، ٢٨٧، ٣٢٤، ٤٠٧٠

(١٢٨) مثل "التخيل" فوقها "التوهم" ص٨، و"سمك" فوقها "عمق" ص ٩، وأحيانًا تحتها مثل: "الطبيعية" تحتها "المحسوسة"؛ لأنها وردت في آخر السطر ص ٢٦٠

(١٢٩) التصحيح في الهامش مثل ص: ٥، ٧، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩ (وضع عنوان) ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣١، ٣٣، ٣٦،

٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٤، ٦٠، ٦٦، ٦٩، ٧٠، وضع علامة "صح" ص ٠٦

(١٣٠) تاريخ التراث العربي (الأصل الألماني): ٥/ ٣٧٠، ومقدمة كتاب حل الشكوك لابن الهيثم المصور: ٠٣

(١٣١) مصادرات أقليدس: ٠٦

(١٣٢) المصدر نفسه: ٥، ٠٦

(١٣٣) المصدر نفسه: ٦، وبين خطأه ص ٠١٨

(١٣٤) المصدر نفسه: ٠٧ جاء في حل الشكوك لابن الهيثم: ٢٦، «وذلك أن الخط الموازي هو الخط الذي يحدث من حركة العمود، على الخط الذي هو عمود عليه إذا كان في جميع حركته قائما على الخط الذي هو متحرك عليه٠٠٠»٠

(١٣٥) نقد الطوسي في الرسالة الشافية انظر مجموع الرسائل، الرسالة الثامنة: ٥ - ٠٧

(١٣٦) في حل الشكوك: ٠٢٥

(١٣٧) المصدر نفسه: ٢٤، لم أقف بعد على شرح المصادرات٠

(١٣٨) في نسخة أخرى: المحسوسة في هامش المخطوط٠

(١٣٩) المصدر نفسه: ٢٦ - ٠٢٧

(١٤٠) ورد في خاتمة المقالة الأولى من مقالاته: الصفحة: ١٥٦: وهذا آخر المقالة الأولى من كتاب أقليدس، وآخر هذه المقالة من كتابنا، تمت الأولى من كتاب الحسن بن الحسن بن الهيثم في حل شكوك كتاب أقليدس وشرح معانيه بحمد الله ومنه. بلغت المقابلة.

(١٤١) قال في الصفحة: ٢٨٧: «وهذا آخر المقالة السادسة، فلنختم هنا مقالتنا هذه عند آخر هذه المقالة٠ تمت المقالة الثانية من مقالات الحسن بن الحسن بن الهيثم في حل شكوك أقليدس والحمد لله حمداً متصلاً على نعمائه»٠

(١٤٢) قال في الصفحة: ٤٠٧: وهذا آخر المقالة الثالثة عشر (كذا) وهي آخر الكتاب (٠٠٠) وهذا حين نختم كتابنا هذا ونحمد الله تعالى على نعمه. تم كتاب الحسن بن الحسن بن الهيثم في حل شكوك كتاب أقليدس وشرح معانيه ولله الحمد والمنة"٠

(١٤٣) بداية المقالة الأولى ص ٢، والثانية ص ١٥٧، والثالثة ص ٠٢٨٨

(١٤٤) ويلاحظ أنه يوجد ذكر المقابلة في نهاية كل مقالة من مقالاته٠

(١٤٥) الشفاء، أصول الهندسة: ١٩ و:

Euclid in Dict. Scient. Biogr. P.447.

(١٤٦) قال: «ثم إن أقليدس اتبع هذه المصادرات بالعلوم التي سماها العلوم الأول، وفي بعض النقول العلوم المتعارفة». في حل الشكوك: ٢٧ - ٠٢٨

ونجد ثابت بن قرة في رسالته: التأتي لاستخراج عمل المسائل الهندسية التي كتبها ابن أبي أيوب سليمان بن وهب كاتب المأمون، استعمل «العلوم المتعارفة التي قد تسمى العلوم الأول»، كما استعمل «الحدود والمصادرات»، و«الأصول الأولى». وهذه الرسالة حققها أحمد سليم سعيدان ضمن رسائل ابن سنان، وصدرت في الكويت سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، انظر رسائل ابن سنان: ٣٢٧ - ٣٢٨، واستعمل أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (٣٤٠هـ - ٤١٥هـ) «العلوم المتعارفة» في كتابه: تسهيل السبل لاستخراج الأشكال الهندسية. انظر رسائل ابن سنان أيضًا: ٠٣٤٠

(١٤٧) مقدمة تحقيق كتاب الشفاء، أصول الهندسة لابن سينا: ١٢ - ٠١٣

(١٤٨) Euclid, in Dict, Scient. Biogr, P.447 .

(١٤٩) وهي رواية نصير الدين الطوسي لترجمة الحجاج وثابت معا ٠ انظر: مقدمة تحقيق كتاب الشفاء، أصول الهندسة:٠١٠

(١٥٠) في حل الشكوك: ٢٤٢. ويعرف عمر الخيام النسبة بأنها أيية قدر مقدارين متجانسين أحدهما من الآخر. مصادرات أقليدس: ٣٩، وهو مطلع على الترجمتين معًا: ٠١٦

وهو تعريف قريب من ترجمة الحجاج الأولى٠

(١٥١) كتاب الشفاء، أصول الهندسة: ٠١٥٣

(١٥٢) مقدمة تحقيق كتاب الشفاء، أصول الهندسة: ٩، وقد وضع جدولاً للمقارنة بين نسختي الحجاج ونسخة ثابت من حيث عدد الأشكال في كل مقالة٠

(١٥٣) في حل الشكوك: ٠٩٤

(١٥٤) المصدر نفسه: ١٥٢ - ٠١٥٣

(١٥٥) قال في الصفحة: ٣٢٩: هذا آخر ما ذكره إقليدس من الأشكال العددية٠

(١٥٦) أحال في الصفحة ٣٧٦ إلى الشكل ٩٨، وذكر في الصفحة: ٣٧٩: أنه ترك شرح الثالث والثامن، ولم ينص على العدد الباقي من الأشكال٠

(١٥٧) شرح ١، ٢، ٩، ١٢، ١٣، ١٤، وترك ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٥ ونص على ما تركه٠

(١٥٨) شرح ١٧ شكلاً فقط، ونص على أن عدد الأشكال في هذه المقالة، المقالة الثالثة عشرة ٢١ شكلاً في أغلب النسخ، قال: وهذه المقالة في أكثر النسخ أحد وعشرين (كذا) شكلاً،

وذلك أن أربعة الأشكال الأول تعمل في أكثر النسخ كل واحد منها بوجهين، وإنما ذكرنا نحن في كل واحد منها وجهًا واحدًا، لأنه ليس فيها شيء من الشكوك: ٤٠٧.

(١٥٩) The New Encyclopedia Britannica 15th. ED.P.590.

وعددها عند اليعقوبي في تاريخه ٤٥٢ فقط.

(١٦٠) في حل الشكوك: ٦٤.

(١٦١) المصدر نفسه: ١٧٠.

(١٦٢) المصدر نفسه: ٣.

(١٦٣) المصدر نفسه: ١٧٢: «لأن أحد أغراضنا في هذا الكتاب هو شرح المعاني...».

(١٦٤) المصدر نفسه: ٤٠٣. اخترنا نقل هذا النص مع طوله لأهميته في بيان أغراضه من الكتاب.

(١٦٥) المصدر نفسه: ١٥٧، وفي ص٢٨٨ قال: «ونتصرف في براهين الأشكال».

(١٦٦) المصدر نفسه: ٢٤٤، ٢٥٢.

(١٦٧) المصدر نفسه: ١٣.

(١٦٨) مصادرات أقليدس: ٥.

(١٦٩) المصدر نفسه: ٥ – ٦، ١٦ وللرازي الطبيب «الشكوك على جالينوس».

(١٧٠) مقدمة تحقيق كتاب الشكوك على بطليموس: ص.م.

(١٧١) رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات أقليدس.

(١٧٢) الشكوك على بطليموس: ٤ – ٥.

(١٧٣) قال في حل الشكوك: ١٩٤ – ١٩٥: «وهذا معنى تمجه الأسماع، وتنبو عنه الأفهام، ولا تذعن به العقول إلا بعد كشف علته وإظهار موضع شبهته».

(١٧٤) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(١٧٥) الشكوك على بطليمون: ٦٥.

(١٧٦) المصدر نفسه: ٦٤.

(١٧٧) المصدر نفسه: ٦٣.

(١٧٨) المصدر نفسه: ٣٧.

(١٧٩) المصدر نفسه: ٤.

(١٨٠) في حل الشكوك: ١٧ – ١٨.

(١٨١) المصدر نفسه: ٢٩٥.

(١٨٢) المصدر نفسه: ٣٠٧.

(١٨٣) المصدر نفسه: ٣١٢ – ٣١٣.

(١٨٤) المصدر نفسه: ٣٣٢.

(١٨٥) المصدر نفسه: ٣٣٥.

(١٨٦) المصدر نفسه: ١٩٤.

(١٨٧) عمود ساقط على قطر الدائرة.

(١٨٨) المصدر نفسه: ١٩٦. وقد وضع فيه شكلاً هندسيًا موضحًا للفكرة.

(١٨٩) المصدر نفسه: ٣٨٧.

(١٩٠) المصدر نفسه: ٣٨٧.

(١٩١) المصدر نفسه: ٣٨٧.

(١٩٢) المصدر نفسه: ٣٩١ – ٣٩٥.

(١٩٣) المصدر نفسه: ٣٩٤ – ٣٩٥.

(١٩٤) المصدر نفسه: ٢٨.

(١٩٥) Two Straight Lines Can not Enclose A Space

وعلق على ذلك بقوله:

The Latter Statement is Interpolated in Somme of the Manuscripts" in Dict. Scient. Biogr. P.416.

(١٩٦) كتاب الشفاء (أصول الهندسة): ١٩.

(١٩٧) في حل الشكوك: ٥٠.

(١٩٨) المصدر نفسه: ٢٢٢.

(١٩٩) المصدر نفسه: ٣٩٥.

(٢٠٠) المصدر نفسه: ٣٩٦.

(٢٠١) المصدر نفسه: ٣٩٧.

(٢٠٢) المصدر نفسه: ٣٧٧.

(٢٠٣) المصدر نفسه: ٣٧٨.

(٢٠٤) المصدر نفسه: ٣٧٨.

(٢٠٥) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢٠٦) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢٠٧) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢٠٨) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢٠٩) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢١٠) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢١١) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢١٢) المصدر نفسه: ٣٧٩.

(٢١٣) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٢١٤) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٢١٥) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٢١٦) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٢١٧) المصدر نفسه: ٣٨٠.

●●●

التقاليد الجامعية في التراث الإسلامي

الأستاذ الدكتور/ محمد مجيد السعيد
العراق

يعد انبثاق فجر الدعوة الإسلامية انعطافة تاريخية كبيرة في تاريخ العرب، بل في تاريخ البشرية جمعاء، بما رسخته من مفاهيم وقيم أخلاقية وفكرية عالية. ويشكّل العلم والحثّ على طلبه في الدين الإسلامي قيمة كبيرة تقترن بالإيمان، قال الله تعالى: ﴿وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث﴾(1)، كما أن علماء المسلمين قرروا أن بعض أنواع العلوم فرضُ عينٍ على كل مسلم ومسلمة(2).

ولسنا بصدد الإقناع والبرهنة على مقدار عناية الإسلام بالعقل والعلم والتفكير؛ فيكفي الرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة ذلك، وإن عقيدة بدأت دعوتها بقوله تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم**﴾(3) لجديرة بأن يكون للعلم والمعرفة والتبصر مكانٌ واسع في رحابها، بل أساسٌ متين من الأسس التي يقوم عليها الإيمان، يضاف إلى ذلك مئات من الآيات التي تضمنها الكتاب الكريم، والتي تحثّ الإنسان على إعمال العقل والذهن بوسائل مختلفة متنوعة من أجل الوصول إلى الحقيقة الكبرى... وحدانية الله تعالى، وتسخير العلم لخدمة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة.

وفي أحاديث النبي محمد ﷺ وسيرته ما يؤكد هذا الجانب أيضًا.. فقد ورد عنه قوله ﷺ: (**من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين**)(4)، وقوله ﷺ: (**طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم**)(5)، وجاء عن معاذ بن جبل أنه قال: (تعلموا العلم؛ فإن تعليمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة...)(6) من حديثٍ طويل.

ومن هنا من الطبيعي أن يكون مسجد النبي ﷺ في المدينة المنورة أول مركزٍ علميّ في دولة المسلمين، ثم أعقبته بعد ذلك المساجد الأخرى في أصقاع الدولة الإسلامية؛ لتغدو مدارس للتعليم والتعلم. وهكذا أخذت الحركة العلمية مدّها الواسع الذي يتناسب طردًا مع توسّع الدولة الإسلامية، وتطورت تلك المدارس والتكايا والكتاتيب بمرور الزمن، وتحولت إلى جامعاتٍ كبيرة، لها شأنها، ولها مكانتها في تاريخ الحركة العلمية في العالم. من تلك الجامعات الأزهر، والنظامية، والمستنصرية، والقيروان، والزيتونة، وقرطبة، وإشبيلية، وغرناطة... وغيرها.

ولما كان الإسلام في جوهره لا يهمل الحياة الدنيا، بل أعطاها اهتمامًا ملموسًا، ودفع الناس إلى معايشتها، قال سبحانه وتعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا**﴾(٧)، وقال ﷺ: (**ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه**)(٨). فقد كان التعليم في المدارس والجامعات الإسلامية يوازن بين الدنيا والآخرة، ولم يكن دينيًّا محضًا ولا أخرويًّا محضًا، وهذه من فضائل الإسلام التي ميزته عن اليهود وعن الرومان، الذين كانوا إما دينيين وإما دنيويين(٩)، ولذلك نجد أن الجامعات الإسلامية لم تقتصر في تخصصاتها على علوم الشريعة، بل تنوعت التخصصات فيها وتعددت، وكان هذا يتحدد بشروط الواقف وبطبيعة العلماء الذين يعملون في تلك المعاهد والجامعات واهتماماتهم وتخصصاتهم... فدخلت علوم اللغة العربية، والطبّ، والفلك، والحساب، والهندسة، والنبات، ومنافع الحيوان، وعلم الفرائض، والمساحات وغيرها إلى جانب العلوم الشرعية(١٠).

ومع كل ذلك كان الإطار العام الذي تتحرك فيه الجامعات ينضوي تحت عقيدة الإسلام ومفاهيمه وفضائله وركائزه الأساسية، التي توازن بين احتياجات الإنسان الحياتية وفرائضه وواجباته تجاه الخالق عزّ وجلّ.

تقاليد الجامعات الإسلامية

التقليد لغةً : مصدر قلّد يقلّد، وهو ما انتقل إلى الإنسان من آبائه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والعلم والأعمال.

التقليد اصطلاحًا : هو القيم والممارسات غير المدونة التي يجري التعارف عليها.

فالتقليد لا يمكن أن يوجد بقرارٍ سياسيّ أو إداريّ، وإنما «هو ممارسة وتصرّف وسلوك، يتعارف عليه أفراد مجتمعٍ ما أو هيئةٍ ما، وتغدو جزءًا من شخصية أولئك الأفراد، وقيمة مهمة من قيمهم على المستويات الأخلاقية والاجتماعية، فلا يمكن إغفالها أو تجاوزها»، «ومن هنا فإن التقليد يعدّ أهم من القانون؛ لأنه الحالة السارية والمتوافقة مع ضمير الإنسان وعقله، بينما القانون الصيغة المدونة من قبل المشرّع، التي لا تخلو أحيانًا من البعد عن واقع الأفراد ومصالحهم»(١١).

فالتقاليد «تنمو نموًّا بطيئًا وتدريجيًّا لا شعوريًّا نتيجةً لقبول أفراد المجتمع بصيغة من صيغ العمل والممارسة، والتزامهم بها لفترة طويلة من الزمن»(١٢)، وبذلك تتحوّل هذه الصيغ والممارسات مع الوقت إلى سماتٍ وخصائص تترسخ في أعماق المجتمع، وتغدو جزءًا من خاصية الشخصية الاجتماعية لأفراد ذلك التجمع البشري.

ومن خلال الرجوع إلى مصادر تراثنا التعليمي والجامعي والقراءة بتمعنٍ فيها نتلمس ظهور العديد من الرسوم والتقاليد الدراسية والجامعية، التي تشكّلت عبر سنواتٍ طوال من خلال ممارساتٍ أخلاقية واجتماعية وتصرفاتٍ، كانت تحكم علاقات

أولئك الأفراد فيما بينهم في مؤسساتهم العلمية، وتطبعها بطابعٍ مميّز يكاد يكون أمرًا مقننًا ومحدودًا، لا يستطيع أحدٌ أن يتمرّد عليه، أو يخرج عن سياقه، يتقيدون به طواعيةً في إيمانٍ وقناعةٍ تامّين، رسومٌ توارثتها الأجيال، فتأصلت في ضمائرهم، وتعمقت داخل وجدانهم، فغدت جزءًا مكينًا في مسيرتهم وفكرهم وسلوكهم.

ومن هنا يمكن أن نقف عند بعض تلك الرسوم والتقاليد والأعراف التي صبغت جامعاتنا الإسلامية في العصور السالفة بصبغتها.

أولاً : رسوم تخصّ الجامعات

لقد توسّع استحداث المدارس وتأسيسها إبان العصر العباسي على الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية كلها، وكانت تلك المدارس والجامعات تحظى بعنايةٍ كبيرة من الدولة ومن القائمين على إنشائها، فتأصلت من جرّاء ذلك أعرافٌ في المجتمع الإسلامي في تمويلها ورعايتها ماديًّا ومعنويًّا، ومراسيم في افتتاحها وفي نظام التدريس فيها.

ومن تلك التقاليد والأعراف:

١ - كانت المدارس العليا (التي نطلق عليها حاليًّا اسم الجامعات) تبنى في الغالب بأمرٍ من ذوي السلطان السياسي كالخليفة أو أحد وزرائه، ولذلك فهي حكومية أو شبه ذلك، وكان من رسومها أن يوقف عليها وقفٌ معيّن؛ لتغطية نفقاتها ومصاريفها وأجور العاملين فيها، مثل مدارس النظاميات التي أنشأها نظام الملك أبو علي الحسن الطوسي وزير ملك شاه ابن ألب أرسلان السلجوقي سنة ٤٥٩هـ، ووقف عليها أوقافًا كثيرة محبسة للإنفاق منها على عمارتها وجرايات منتسبيها من المدرسين والعلماء والطلبة(١٣)، ومثلها الجامعة المستنصرية التي وقف عليها مؤسسها المستنصر «أوقافًا» كثيرة، منها الدور والخانات والقرى والرباع، وقيل إن قيمة ما وقف عليها بلغ ألف ألف دينار»(١٤)، وفي روايةٍ أخرى أن وقفها بلغ نيفًا وسبعين ألف مثقال(١٥).

وموضوع الوقف كان أمرًا شائعًا ومعروفًا في تلك الأزمان، وفي خطط المقريزي إشاراتٌ واضحة ومفصلة عن الأوقاف التي تخصّص للمدارس، مثل وقف الجامع الأزهر والسيوفية وغيرها(١٦).

٢ - إقامة مراسيم خاصة عند افتتاح المعهد العلمي أو الجامعة، يحضرها كبار المسؤولين في الدولة، وقد يحضرها الخليفة نفسه، كما يحضرها العلماء والقضاة والمدرسون؛ فقد أقيم حفلٌ كبير يوم افتتاح المستنصرية حضره الخليفة المستنصر بالله نفسه، وأهل دولته، وسائر الولاة والحجاب، والقضاة، والمدرسون، والفقهاء، ومشايخ الربط والصوفية، والوعاظ، والقرّاء، والشعراء، وجماعةٌ من أعيان التجار الغرباء(١٧)، ثم رُتب للمدرسة مدرسان ونائبا تدريس(١٨)، وخلع على كل مدرسٍ منهما «جبة سوداء وطرحة كحلية، وأعطي بغلةً بمركبٍ جميل، وعدةٍ كاملة»(١٩)، «وخُلع على النائبين لكل واحدٍ منهما قميصٌ مصمت، وعمامة قصب، ثم خلع على جميع المعيدين... ثم مدّ سماط في صحن المدرسة أجمع، فكان عليه من الأشربة والحلوى وأنواع الأطعمة ما يجاوز حدّ الكثرة... ثم أفيضت الخلع على الحاضرين من المدرسين ومشايخ الربط والمعيدين بالمدارس والشعراء والتجار الغرباء، ثم أنشد الشعراء المدائح فيها وفي منشئها»(٢٠)، ويوم افتتاح المدرسة البشيرية بالجانب الغربي من بغداد حضر الخليفة وأولاده ذلك الحفل «فجلسوا في وسطها، وحضر الوزير وأرباب المناصب ومشايخ الربط

والمدرسون»(٢١). ويصف المقريزي حفل افتتاح المدرسة الظاهرية بالقاهرة سنة ٦٦٢هـ... ويقول عنه إنه كان يومًا مشهودًا، وهو قريبٌ بمراسيمه من حفل افتتاح المستنصرية(٢٢).

٣ - لم يكن بدء التدريس الجامعي منظمًا ومحددًا ببرنامج معين وزمن معيّن، كما في جامعاتنا في الوقت الحاضر، وإنما كان شيخ الجماعة يحدد بدء الدراسة، الذي هو قيدوم الأساتذة وعميدهم، بالاتفاق مع قاضي المدينة أو راعي الجامعة، وفي العادة يكون بدء الموسم الدراسي في مستهل فصل الشتاء، ويستمر حتى بداية فصل الصيف، وكان بعض العلماء يستمرون في تدريس من يحضر من الطلبة حتى في أيام القيظ. ويبدو أن الدراسة كانت تستغرق خمسة أيام في الأسبوع، وتعطّل يومي الخميس والجمعة. أما العطل الموسمية فتكون أسبوعًا للأعياد الإسلامية، وأيامًا تحددها الإدارة قبل حلول رمضان وفي موسم الربيع وعاشوراء(٢٣).

ولم تكن المحاضرات خاضعةً لحساب الساعة، وإنما كانت أوقات الصلاة هي المعتمدة في تحديدها، فهي إذًا تبتدئ من قبل طلوع الشمس وتنتهي بعد غروبها(٢٤).

ثانيًا : رسوم وتقاليد تخصّ المدرس

لما كانت مهنة التعليم صناعة من أشرف الصناعات كما يقول الغزالي، وأن المدرس قائد العملية التعليمية والتربوية والمؤثر في نفوس تلاميذه وفي قلوبهم، فإن المدرس يشكل بذلك العنصر المهم والخطير في الحياة الجامعية، وترسخت لذلك عبر مئات السنين ضوابط اجتماعية وأعراف ثابتة تحدّد شخصية المدرس وتؤطر الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية والعلمية التي يجب أن يتسم بها؛ ليكون أنموذجًا متكاملاً، منطلقًا بذلك من إيمانه بكرامة هذه المهنة وقدسيتها، فلا يولي السلطان في «وظيفة التدريس إلا من يعظم خطره ويرتفع شأنه»(٢٥). واشترطوا فيه أن «يكون ذا رياسةٍ وفضل، وديانة وعقل، ومهابة وجلالة، وناموس وعدالة، ومحبة في الفضلاء، وعطف على الضعفاء، يقرب المحصلين، ويرغب المشتغلين، ويبعد اللغائين، وينصف البحاثين، حريصًا على النفع، مواظبًا على الإفادة(٢٦). وكان لهؤلاء العلماء المدرسين امتيازات مادية ومعنوية كبيرة؛ فقد خصصت لهم معاليم شهرية على جهودهم التدريسية(٢٧)، تصل أحيانًا إلى اثني عشر دينارًا في الشهر، وقد يخلع عليه خلعة التدريس ويعطى بغلة(٢٨)، ويبدو من خلال معلوم المدرس أنه كان يتقاضى مبلغًا مجزيًا بقياسات ذلك الزمن، وأن معلومه أكثر من غيره من العاملين في الجامعة أو المعهد، فقد جاء أن معلوم المعيد ثلاثة دنانير شهريًّا، ومثلها لشيخ تلقين القرآن الكريم وشيخ الحديث النبوي(٢٩).

يضاف إلى المعلوم النقدي المقرر لهم شهريًّا جرايات كانت تصرف إليهم يوميًّا من خبزٍ وطبيخ وحلوى وفاكهة وصابون وزيت إلى غير ذلك من جرايات تقدرها إدارة الجامعة، حسب مراتب المدرسين والعاملين(٣٠)، كما يقدّم إليهم الماء الحار شتاءً والبارد صيفًا(٣١). ويبدو أن هذه الامتيازات والمخصصات يقابلها تفرغ المدرسين تفرغًا تامًّا للتدريس وللبحث العلمي(٣٢).

وتبلورت ضمن هذه الضوابط والأسس، التي تعارف عليها العلماء والمسؤولون، مجموعة قيمٍ وتقاليد ينهجها السالكون في هذا الدرب... والعاملون في مجال التدريس والتعليم منها:

١ - أن بعض المدرسين يعينون بتوقيع؛ أي بمرسوم أو إرادة سامية كما هو عليه اليوم، «ثم يخلع عليه، وقد يعطى بغلةً، فيحضر إلى المدرسة بالخلعة ومعه الولاة والحجاب وصاحب البريد وجميع

أرباب المناصب، ثم يجلس على سُدة التدريس، فيخطب ويلقي بحثه وعليه الطرحة»(٣٣). ومن تلك التواقيع «التوقيع الذي كتب لضياء الدين التركستاني الحنفي المدرس بمدرسة أبي حنيفة في خلافة الناصر لدين الله»(٣٤)، والتوقيع الذي كتبه الإمام الناصر لدين الله للقاضي محيي الدين ابن فضلان بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٦١٤هـ.. وأمثالهما كثير(٣٥).

٢ – كان المدرس يُعطي أهميةً كبرى لحضور الدرس، «فيتطهر من الحدث والخبث، ويتنظف ويتطيّب، ويلبس من أحسن ثيابه اللائقة بين أهل زمانه، قاصدًا بذلك تعظيم العلم وتبجيل الشريعة»(٣٦). وقد ذكر مؤلف تذكرة السامع: «أن مالكًا رضي الله عنه إذا جاءه الناس لطلب الحديث اغتسل وتطيّب، ولبس ثيابًا جددًا، ووضع رداءه على رأسه، ثم يجلس على منصة، ولا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ»(٣٧).

٣ – ومن تقاليدهم أن بعض الشيوخ كان يصلي ركعتين قبل المباشرة بالدرس، ثم يدعو الله تعالى بالتوفيق والإعانة والعصمة، ثم بعد ذلك يقرأ شيئًا من القرآن الكريم تبركًا وتيمنًا(٣٨).

٤ – يكون جلوس الشيخ باتجاه القبلة، إن أمكن، ويتربع في جلسته بخشوعٍ وتواضع في مكانٍ بارز لجميع الحاضرين، وقد يجلس على منصته – (كرسي) عليه البسط – بوقارٍ وسكينة، لكن بعضهم «كان يكتفي بالجلوس على الحصير أو الطنفسة أو الاستناد إلى المنبر أو المحراب»(٣٩)، أو يجلس على السُّدة؛ فقد ذكر ابن خلكان في ترجمة المستظهري أنه حينما تولى التدريس بالنظامية ببغداد بكى كثيرًا «وهو جالسٌ على السُدة التي جرت عادة المدرسين بالجلوس عليها»(٤٠).

٥ – ومن تقاليدهم التي أخذت سمتها وصفتها الجلية ملابس الأساتذة، فقد أصبح لهم زيٌّ خاصّ بهم، يميّزهم عن غيرهم من أبناء المجتمع، فقد ذكر القلقشندي أن العلماء في الديار المصرية كانوا «يلبسون العمائم من الشاشات الكبار للغاية، ثم منهم من يرسل بين كتفيه ذُؤابة تلحق قَرَبوس سرجه إذا ركب، ومنهم من يجعل عوض الذؤابة الطيلسان الفائق، ويلبس فوق ثيابه دَلَقًا متسع الأكمام طويلها، مفتوحًا فوق كتفيه بغير تفريج، سابلاً على قدميه»(٤١).

وجاء في رحلة ابن بطوطة وهو يتحدث عن الشيخ قوام الدين الكرماني من مصر «بأن لباسه عباءة صوفٍ خشنة، وعمامة صوفٍ سوداء»(٤٢). وذكر ابن بطوطة أيضًا – في وصف أحد أساتذة المستنصرية – أنه كان يجلس على كرسي لابسًا ثياب السواد مصمتًا(٤٣).

وكان يُخلع على من يتولى التدريس الطَرحة(٤٤)؛ أي يلبس الطرحة السوداء، وكان ذلك أيام المعتصم، ثم بعد ذلك غدت مزجية خضراء أيام العثمانيين، وبعضهم يلبس الطرحة فوق العمامة... فإذا عُزل من التدريس يحرم من ارتداء الطرحة(٤٥).

ويبدو أن الطيلسان كان خاصًا بمرتبة معينة من المدرسين، وذلك يفهم من قول ابن خلكان عند حديثه عن كمال الدين ابن يونس أنه حضر في بعض الأيام دروسَه جماعةٌ من المدرسين أرباب الطيالس(٤٦)، وحينما أذن لمحيي الدين ابن الجوزي بالتدريس لأول مرة في المدرسة المستنصرية «خَلع عليه الخليفة القميص والعمامة، وجعل على رأسه طرحة»(٤٧).

٦ – ألا يطيل المدرس المحاضرة، وإنما عليه أن يركّز في درسه؛ لئلا يدع الملل يتسرب إلى قلوب تلاميذه، وألا يقصّر تقصيرًا مخلاً، وإنما عليه مراعاة مصلحة الحاضرين(٤٨).

٧ - أن يلقي المدرس محاضرته بصوتٍ معتدل على قدر الحاجة لإسماع الحاضرين، فلا هو عالٍ بزيادة، ولا منخفض بما يقلّل الفائدة(٤٩) متمسكين بالتوجيه النبوي، فقد روي عن النبي ﷺ قوله: (**إن الله يحب الصوت الخفيض ويبغض الصوت الرفيع**)(٥٠).

٨ - ومن التقاليد والرسوم التي عرفت بها الجامعات الإسلامية إطلاق الألقاب على المدرسين والعلماء المميزين، الذين تشهد لهم مجالسهم، وتتناقل الركبان أسماءهم، فيقصدهم الطلبة من كل صوب، ولقد ذكر القلقشندي مجموعةً كبيرةً من الألقاب الخاصة بالمدرسين ضمن فصل طويل عن الألقاب والنعوت المستعملة عند كتّاب الزمان بشكلٍ عام في كتابه صبح الأعشى(٥١). فمن ألقاب العلماء والمدرسين: رئيس الأطباء، رئيس الجرائحية، رئيس الكحالين، المدرس المعيد، الأثير، الأريب، الأصيل، البارع، البليغ، الحافظ، الحَبر (بفتح الحاء وكسرها)، الرُحلة (بضم الراء) وهو الذي يرحل إليه للأخذ عنه(٥٢)، الشيخ العالم، العريق، العلامة (وهو العالم للغاية)، الفاضل، الفقيه، اللبيب، اللوذعي (أي الذكي)، الماجد، المجتهد، المحقق، المخدوم، المدقق، وغيرها، ومنها كذلك ألقاب مركبة مثل: حجة البلغاء، أوحد الكتاب، جهبذ الحُذاق، رُحلة الوقت، صدر المدرسين، علم الأعلام، فخر المدرسين.. وغير ذلك كثير(٥٣).

وفي كل الأحوال فإنها ألقابٌ ونعوت لا تطلق إلا على من يمتهن العلم والكتابة، ويتخذ من القلم حرفةً له، سواء أكان متفرغًا للتدريس، أم للبحث والتأليف، أم شغلته الوظائف الرسمية، فعمل كاتبًا أو كاتب سر في الديوان الرسمي آنذاك، أو في دوائر الدولة. ولكن هذه الألقاب بعمومها تشير إلى منزلة الكتاب والمدرسين في المجتمع الإسلامي ورفعة مكانتهم وسموّ قدرهم.

٩ - الالتزام بشرط الواقف في مواصفات المدرس أو المعيد، فكان يشترط أحيانًا أن يكون المدرس من مذهبٍ معيّن من المذاهب الإسلامية، ولا يجوز إشغال هذه الوظيفة إلا من الأشخاص الذين تتوافر فيهم تلك الشروط، فقد جاء في ترجمة ابن الدهان أبي بكر المبارك الملقب بالوجيه «أنه تفقه على مذهب أبي حنيفة بعد أن كان حنبليًّا، ثم شغر منصب تدريس النحو بالمدرسة النظامية، وشرط الواقف أن لا يفوض إلا إلى شافعي المذهب، فانتقل الوجيه المذكور إلى مذهب الشافعي وتولاّه(٥٤). وهذا يشير إلى تمسكهم والتزامهم بشرط الواقف في شغل بعض المواقع الوظيفية.

١٠ - التمتع بحرية فكرية ومذهبية، وهي ما يمكن أن نطلق عليها الحرية الأكاديمية؛ حيث كانت بعض الجامعات تضم بين جدرانها إيواناتٍ أو زوايا أو أقسامًا للمذاهب الإسلامية المعروفة، تدرّس فيها نظريات تلك المذاهب وآراؤها دون أن يكون هناك أي ضغطٍ أو قسر أو تدخّل من قبل أحد، وكان المدرسون والعلماء يبدون آراءهم بحريةٍ تامة ضمن حصانة أكاديمية؛ فكانت تلك المذاهب تتعايش تحت سقفٍ واحد وإدارةٍ واحدة، وفي أجواء من الحرية الفكرية، ومن التحاور العلمي البنّاء، فكانوا بذلك أقرب إلى ما يتمتع به علماء الغرب ومدرسوهم اليوم(٥٥).

ويتأكد مثل هذا الجوّ العلمي الأكاديمي الديمقراطي الحرّ لجامعات المسلمين التراثية بما كان يفعله المدرسون أنفسهم، ويشيعونه بين طلابهم من تشجيع الطلبة وحثهم على طرح الأسئلة، وإثارة الاستفسارات والتساؤلات، منطلقين من مفهومٍ إسلامي يدعو إلى ذلك

ويشجع عليه؛ فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: **(العلم خزائن، مفاتيحها السؤال، ألا فاسألوا، فإنه يؤجر فيه أربعة؛ السائل والعالم والمستمع والمحب لهم)**(٥٦)، وقال ﷺ: **(لا ينبغي للجاهل أن يسكت على جهله ولا للعالم أن يسكت على علمه)**(٥٧). وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: (من رقّ وجهه رقّ علمه)(٥٨)، وقال مجاهدٌ: (لا يتعلم العلم مستحيي ولا مستكبر)(٥٩). فكان الطلبة يحرصون على توجيه الأسئلة إلى أساتذتهم مشافهةً بتلطّف وحسن خطابٍ وأدب، وقد يوجهون الأسئلة مكتوبةً على ورقٍ، مثلما كان يفعل في مجلس الشيرازي بالمدرسة النظامية ببغداد(٦٠)، وعلى المدرس أن يجيب عن الأسئلة بكل وضوحٍ وصراحة.

١١ – ومن أعرافهم الجامعية تعيين معيد أو أكثر للمدرس، والمعيد هو الذي يعيد الدرس بعد إلقاء الشيخ الخطبة على الطلبة، كأنه معينٌ للشيخ على نشر علمه، وتثبيت خطبه وإملائه في أذهان الطالبين شرحًا وبسطًا، ومعاون للطلبة في إعادة المحفوظات والمراجعة في المذكرات، فهو دون الشيخ، وأعظم درجةً من عامة الطلبة(٦١). وكان للمعيد مواصفات منها أن يكون «من صلحاء الفضلاء وفضلاء الصلحاء، صبورًا على أخلاق الطلبة، حريصًا على فائدتهم وانتفاعهم به»(٦٢). وكان من واجباته أن يعيد للطلبة ما تعذّر فهمه عليهم من دروس المدرس(٦٣).

أما جلوس المعيد فقد جرت العادة أن يكون قبالة وجه المدرس مع المتميزين والزوار(٦٤). وفي المدرسة المستنصرية كان المدرس يقعد على كرسي، وعلى يمينه ويساره معيدان، يعيدان كل ما يمليه(٦٥). كما أن المستنصر بالله اشترط في الإعادة على المذاهب الفقهية الأربعة أن يعيّن لكل مدرّس أربعة معيدين(٦٦)، وقد تولى الإعادة شخصياتٌ علمية كبيرة لها شأنها في الحياة العلمية، منهم الشيرازي الفيروزأبادي، الذي يذكر أنه صحب القاضي أبا الطيب الطبري كثيرًا، وانتفع به، وناب عنه في مجلسه، ورتبه معيدًا في حلقته(٦٧)، وكذلك كان الشيخ السديد محمد اللماس معيدًا بالمدرسة النظامية، وتتلمذ عليه كثيرٌ من الطلبة، الذين غدوا مدرسين وعلماء(٦٨).

١٢ – من أجل تنظيم الطلبة وتهيئة الدرس كان المدرس يُسمّي له نقيبًا فطنًا كيّسًا دربًا، يختاره من بين طلابه؛ ليرتب «الحاضرين ومن يدخل عليهم على قدر منازلهم، ويوقظ النائم، ويشير إلى ترك ما ينبغي فعله أو فعل ما ينبغي تركه، ويأمر بسماع الدروس والإنصات لها»(٦٩)، وهذا ما نطلق عليه في زماننا هذا اسم (مراقب الصف، أو عريف الصف).

ثالثًا : رسوم وتقاليد تخصّ الطالب

عند الحديث عن الرسوم التي كان الطلبة يمارسونها في حياتهم الدراسية، والتي تتسم بها تصرفاتهم وعلاقاتهم، لا بدّ من الإشارة إلى أن الطلبة في تلك العصور كانوا يتوجهون إلى معاهد العلم باندفاعٍ ذاتيّ، واهتمامٍ شخصيّ، طلبًا للعلم والتعلم، إما تعبدًا وخدمةً للدين الإسلامي الحنيف، وإما تقربًا للسلطان وكسبًا للجاه والثروة... ومهما تكن الدوافع دينية أو دنيوية أو كليهما فإن التحاق هؤلاء الطلبة كان بحافزٍ ذاتيٍّ، وهذا يجعلهم أكثر تفاعلاً والتصاقًا بأساتذتهم، وبالعلوم التي يتلقونها، ولا سيّما أن الطلبة أحرار في اختيار الأستاذ والمادة التي يدرسونها.

ومن هنا فإننا نلمس مقدار الاحترام والأدب الرفيع اللذين يكنّهما الطالب لأستاذه «فلا ينبغي له أن يخاطب شيخه بتاء الخطاب وكافه، ولا يناديه من

بُعد، بل يقول له يا سيدي ويا أستاذي»(٧٠). وهذا يؤكد أنه كان للطلبة آنذاك تقاليدهم الخاصة، التي تنطلق من هذه القيم وتلك الأخلاق، ومن تقاليدهم ورسومهم الآتي:

١ - اهتمام الطالب بنظافة بدنه وثيابه، فلا يدخل على شيخه إلا بأحسن الهيئات، وأكمل الطهارات، وينبغي عليه قبل حضوره إلى مجلس العلم أن يقلّم أظافره، ويقصّ شعره، ويتطيّب بعطرٍ فوّاح؛ لأن ذلك المجلس مجلس ذكرٍ واجتماعٍ وعبادة(٧١). وكان بعض المشايخ يمنع الطلبة من حضور الدرس إذا كان «محففًا بغير عمامةٍ، أو مفكك أزرار الفرجية»(٧٢).

٢ - أن يحضر الطالب قبل حضور المدرس، وألا يتأخر عن ذلك، ولا يدخل على شيخه من دون استئذان(٧٣)، وإذا دخل فعليه أن يجلس بين يدي الشيخ جلسة أدبٍ كما يجلس الصبي بين يدي المقرىء، أو متربعًا بتواضعٍ وخضوعٍ وسكون وخشوع، ويصغي إلى الشيخ ناظرًا إليه، ويُقبل بكليته عليه(٧٤).

٣ - ومن تقاليدهم المهمة أن يعطى الطالب حرية اختيار الشيخ الذي يتلقى العلم على يديه، فليس هناك إلزام، منطلقين من مقولة للسلف نصها: «هذا العلم دين: فانظروا عمن تأخذون دينكم»(٧٥). ولهذا فإنهم يختارون الشيخ «الأعلم والأورع والألسن»(٧٦). فينبغي للطالب أن يتأنى في اختياره، وأن يستشير غيره من رجال العلم، وأن يحذر من التقيد بالمشهورين، ولذا فإنهم كانوا يفضلون الأخذ عمن «كَمُلت أهليته، وتحققت شفقته، وظهرت مروءته، وعرفت عفّته، واشتهرت صيانته، وكان أحسن تعليمًا، وأجود تفهيمًا، ولا يرغب الطالب في زيادة العلم مع نقصٍ في ورع أو دينٍ أو عدم خلقٍ جميل»(٧٧).

٤ - وللطالب حرية اختيار العلم الذي يرغب في دراسته مثلما كان له حرية اختيار الأستاذ، فقد كان في أماكن الدراسة عدة زوايا أو إيواناتٍ أو حلقات، تخصّص كل واحدةٍ منها لمذهبٍ أو لشيخٍ أو لمدرس، ومن حق الطالب أن يلتحق بأيها شاء، فقد ذكر المقريزي عن المدرسة المنصورية بالقاهرة أنها كانت تضم عدة تخصصاتٍ منها «دروس للمذاهب الأربعة، ودرسٌ للطب، ودرسٌ للحديث النبوي، ودرسٌ للتفسير»(٧٨). ومثل ذلك كان في المدرسة المستنصرية التي ضمت أربعة أواوين، خصّ كلّ منها بمذهبٍ من المذاهب الأربعة(٧٩)، إضافةً إلى «علوم القرآن، والسنة النبوية، وعلم الطب، والعربية، والرياضيات، والفرائض»(٨٠).

وهذا الأسلوب والذي قبله؛ أي حرية اختيار المدرس واختيار المادة، يعدّ البداية الأولى للنظام التعليمي المعاصر المسمى بنظام المقررات، أو الساعات المعتمدة (الكورسات).

٥ - كان للطلبة زيٌّ خاصّ بهم، يميزهم عن غيرهم، ويلتزمون به، وهو جبة سوداء يرتديها الطلبة عند حضورهم الدرس.

٦ - كان التعليم في العصور السالفة مجانًا بلا مقابل، وكان بعض المدارس يقدم الرواتب الشهرية والسكن وبعض الجرايات الضرورية للطلبة؛ فطالب المستنصرية كان يتقاضى راتبًا شهريًّا مقداره ديناران(٨١)، عدا ما يصرف إليه يوميًّا من طعامٍ وفاكهة وخبزٍ وحلوى... وتقدم إليهم «الحصر، والسراج، والزيت، والفرش، والحبر، والورق، والأقلام، والاستنساخ، والماء البارد، والحمام الحار»(٨٢).

وفي هذا الجوّ الذي تهيئه لهم الجامعة، الذي يخفف عنهم شواغل الحياة وأعبائها الثقيلة، كان الطلبة منصرفين للعلم والدرس، متفرغين لهما، لا يشغلهم عن ذلك شاغل، ومما روي عن الإمام

الشافعي في هذا الصدد قوله: «لو كلفت شراء بصلة لما فهمت مسألة»(٨٣).

وقد بلغ عدد الطلبة المقيمين في الأزهر سنة ٨١٨هـ خمسين وسبعمائة (٧٥٠) رجل ما بين عجم ومغاربة، ومن أهل ريف مصر، ولكل طائفةٍ رواقٌ يعرف بهم(٨٤).

٧ - ومن تقاليدهم المتبعة أن يمنح الطالب على اجتهاده ودروسه ومثابرته إجازةً بالعلوم التي اجتاز بها مرحلةً معينة، تؤهله للجلوس على منصة التدريس أو الفتيا، وتكتب الإجازة في الغالب في قطعٍ عريض... وتكون الكتابة بقلم الرقاع أسطرًا متوالية، بين كل سطرين نحو أصبعٍ عريضة..(٨٥). فالإجازة في مضمونها وفي شكلها تشبه إلى حدّ ما الشهادات التي تمنحها الجامعات اليوم لطلبتها، ولكنها كانت في السابق تمنح من قبل الأستاذ أو الشيخ.

والإجازة على أنواع؛ منها الإجازة بالفتيا، والإجازة بالتدريس، والإجازة بالمرويات، والإجازة بعراضات الكتب وغيرها(٨٦).

٨ - ومن تقاليدهم أن يُجرى احتفالٌ ديني واسع مشهود في بعض الجامعات عندما ينتهي الشيخ من تدريس كتابٍ من الكتب الأساسية المهمة في موضوعٍ ما، يحضره علماء المدينة والمدرسون والطلبة وجمهور الناس، وقد يحضره ممثل السلطان أيضًا(٨٧)، وفي هذا الحفل يقدم المدرس أو الشيخ تحليلاً مفصلاً للموضوع، وترجمة لمؤلف الكتاب الذي يُحتفل بختمه ورواياته وأسانيده(٨٨)، وكانت هذه الاحتفالات تقام على الأرجح في شهر رمضان المبارك(٨٩).

٩ - ومن القيم الأخلاقية، التي استقرت في سلوك الطلبة، والتزموا بها، فأصبحت عرفًا وتقليدًا لا يحيدون عنهما، وقوف الطلبة احترامًا وإجلالاً لأساتذتهم، وذلك عند دخول المدرس أو الشيخ قاعة الدرس، ويمثل هذا التقليد الجامعي حالة إيجابية تدل على تقدير العلم والعلماء، ورفعة قدر المدرسين، الذين يبذلون قصارى جهدهم من أجل بناء الجانب الفكري والخلقي للإنسان... وفي التراث الإسلامي ما يؤيد ذلك السلوك ويؤكده، فقد روي عن النبي محمد ﷺ أنه قال حينما دخل عليهم سعد بن معاذ مخاطبًا صحابته: (**قوموا لسيدكم**)(٩٠). وقال الخطابي في شرحه لهذا الحديث: «إن قيام المتعلم للعالم مستحبٌ غير مكروه»(٩١). ●

الحواشي

١ – الروم : ٥٦.
٢ – إحياء علوم الدين: ٢٥/١.
٣ – العلق : ١ – ٥.
٤ – صحيح البخاري: ٢٧/١.
٥ – إحياء علوم الدين: ١٩/١.
٦ – المصدر نفسه: ٢٢/١. وقال الغزالي عن الحديث إنه رآه مرفوعًا.
٧ – القصص : ٧٧.
٨ – آداب المتعلمين ورسائل أخرى في التربية الإسلامية: ١٥ – ١٦. والكتاب مجموعة رسائل للغزالي والطوسي وابن جماعة وابن خلدون والهيثمي.
٩ – المصدر السابق نفسه.
١٠ – المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والديار: ١/ ٤٥٨ – ٤٥٩، ٢/ ٣٦٣ – ٤٠٦، وخلاصة الذهب المسبوك مختصر من سير الملوك: ٢٨٧. والحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة: ٥٩.
١١ – جامعاتنا والتقاليد: ٤٥، بحثٌ منشور ضمن وقائع الندوة العلمية والتربوية لجامعة الموصل المنعقدة سنة ١٩٨١م.
١٢ – المصدر السابق نفسه.
١٣ – علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي: ١٢.
١٤ – المدرسة المستنصرية: ٣٤.
١٥ – فوات الوفيات: ١٧٠/٤.
١٦ – المواعظ والاعتبار: ٤٥٩/١، ٢٧٣/٢، ٣٦٤، ٣٦٥.
١٧ – الحوادث الجامعة: ٥٤ – ٥٥. البداية والنهاية: ١٣٩/١٣.
١٨ – لقب المدرس: يقابله في زماننا حامل لقب الأستاذية، أما نائب التدريس فلعله يقابل بمصطلحاتنا: مصطلح أستاذ مساعد أو أستاذ مشارك.
١٩ – الحوادث الجامعة: ٥٥.
٢٠ – الحوادث الجامعة: ٥٥ – ٥٦، والبداية والنهاية: ١٤٠/١٣.
٢١ – الحوادث الجامعة: ٣٠٧.
٢٢ – المواعظ والاعتبار: ٣٧٩/٢.
٢٣ – تقاليد جامعية في العصر السعدي: ٦٩ – ٧٠. بحث في مجلة البحث العلمي.
٢٤ – المصدر نفسه.
٢٥ – صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ٤٠/٤.
٢٦ – تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم: ١٩٨.
٢٧ – كتاب آداب المعلمين: ٨٢ – ٨٣. وقد أشار المؤلف إلى أن بعض العلماء المسلمين كان يمتنع عن أخذ الأجر على التعليم، ويترفع عن الجري وراء المنافع المادية، ويرون في ذلك منقصة من قيمة العلم، وحطًا من قدره، وروي أيضًا: أن علماء ما وراء النهر أقاموا مأتمًا للعلم حينما سمعوا بأن نظام الملك جعل معاليم معينة لمن يقوم بالتدريس. انظر: تاريخ علماء المستنصرية: ٣١٣.
٢٨ – المواعظ والاعتبار: ٣٦٥/٢، وتاريخ علماء المستنصرية: ٤٨ – ٤٩.
٢٩ – المدرسة المستنصرية ببغداد: ٤٤.
٣٠ – خلاصة الذهب: ٢٨٧.
٣١ – فوات الوفيات: ١٧٠/٤.
٣٢ – تذكرة السامع: ٧١.
٣٣ – تاريخ علماء المستنصرية: ٤٨.
٣٤ – الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير: ٢٣٣ – ٢٣٧.
٣٥ – صبح الأعشى: ٣٠٢/١، وانظر: ٤٠/٤، ١٠/ ١٤٨ – ١٤٩.
٣٦ – تذكرة السامع: ٣٠.
٣٧ – المصدر نفسه: ٣١.
٣٨ – المصدر نفسه: ٣٤.
٣٩ – المصدر نفسه: ٣١ – ٣٣. وحاشية: ٢٢٥، ٤١٨.
٤٠ – وفيات الأعيان: ٢٢٠/٤.
٤١ – صبح الأعشى: ٤٣/٤. قربوس: هو حِنو السرج، وهما قربوسان، أما (دَلَق) فهو لباسٌ يلبسه العلماء والقضاة والصوفية، ويكون من الصوف غالبًا.
٤٢ – تذكرة السامع: حاشية ٢٣٢.
٤٣ – المصدر نفسه، حاشية ٢٢٥.
٤٤ – الطَرحة : الطيلسان، والطرحة عند العامة غطاء الرأس، مستطيل، وهو الخمار.
٤٥ – تاريخ علماء المستنصرية: ٤٨ نقلاً عن الرحلة لابن بطوطة: ١٠٩/٢.
٤٦ – وفيات الأعيان: ٣١٦/٥.
٤٧ – فوات الوفيات: ٣٥/٤.
٤٨ – تذكرة السامع: ٣٨.
٤٩ – المصدر نفسه: ٣٩.
٥٠ – المصدر نفسه: ٣٩ نقلاً عن تذكرة الحفاظ للذهبي: ٣١٦/٣.
٥١ – صبح الأعشى: ٥/ ٤٣٨ – ٤٣٩، ٣/٦ وما بعدها حيث رتب المؤلف الألقاب حسب الحروف الأبجدية.
٥٢ – ذكر ابن خلكان أن أبا نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الصباغ كانت الرُحلة إليه من البلاد، انظر وفيات الأعيان: ٢١٧/٣.
٥٣ – لمزيدٍ من الفائدة يراجع صبح الأعشى: ٣/٦ وما بعدها.
٥٤ – وفيات الأعيان: ١٥٢/٤.
٥٥ – انظر: تاريخ علماء المستنصرية: ٤٢.
٥٦ – إحياء علوم الدين: ٢٩/١، وروى الحديث أبو نعيم من حديث علي مرفوعًا بإسنادٍ ضعيف.
٥٧ – المصدر نفسه، والحديث أخرجه الطبراني في الأوسط، وابن مردويه في التفسير، وابن السني وأبو نعيم في رياضة المتعلمين، من حديث جابر بسندٍ ضعيف.
٥٨ – رواه الدارمي – كنز العمال ٢٤١/٦ نقلاً عن تذكرة السامع لابن جماعة: ١٥٧.
٥٩ – أخرجه البخاري: ٤٤/١، باب الحياء في العلم.
٦٠ – آداب المتعلمين: ٢٢.
٦١ – تذكرة السامع: حاشية ص ١٥٠.
٦٢ – المصدر نفسه: ٢٠١.

٦٣ – المصدر نفسه: ٢٠٤.
٦٤ – المصدر نفسه: ١٤٩.
٦٥ – انظر: رحلة ابن بطوطة: ١/٢٤٤.
٦٦ – خلاصة الذهب: ٢٨٧.
٦٧ – وفيات الأعيان: ١/٢٩.
٦٨ – المصدر نفسه: ٤/ ٢٣٧، ٢٥٣.
٦٩ – تذكرة السامع: ٤١.
٧٠ – المصدر نفسه: ٨٩.
٧١ – المصدر نفسه: ٩٥.
٧٢ – المصدر نفسه: ٢٣٥.
٧٣ – المصدر نفسه: ٩٤ – ٩٥.
٧٤ – المصدر نفسه: ٩٧.
٧٥ – المصدر نفسه: ٨٥.
٧٦ – المصدر نفسه: ٨٥.
٧٧ – المصدر نفسه: ٨٥.
٧٨ – المواعظ والاعتبار: ٢/٣٨٠.
٧٩ – المدرسة المستنصرية ببغداد: ١٢.
٨٠ – تاريخ علماء المستنصرية: ٣.
٨١ – المدرسة المستنصرية ببغداد: ٤٤، تاريخ علماء المستنصرية: ١٦٢.
٨٢ – تاريخ علماء المستنصرية: ١٧.
٨٣ – تذكرة السامع: ٧١.
٨٤ – المواعظ والاعتبار: ٢/٢٧٦.
٨٥ – صبح الأعشى: ١٤/٣٦٤.
٨٦ – المصدر نفسه، ولقد ذكر المؤلف مجموعة إجازات في هذا الموضوع.
٨٧ – تقاليد جامعية: ٧٠.
٨٨ – المصدر نفسه.
٨٩ – المصدر نفسه.
٩٠ – صحيح البخاري: ٨/٧٢، باب الاستئذان، ويروى «قوموا إلى سيدكم»، وانظر الحديث في مواضع أخرى من المصدر نفسه.
٩١ – انظر: معالم السنن للخطابي شرح أبي داود، ٤/ ١٥٥ – ١٥٦ نقلاً عن كتاب: حقائق عن التصوف: ١١٧.

المصادر والمراجع

الاربلي : عبد الرحمن سنبط قنيتو.
– خلاصة الذهب المسبوك، مطبعة المثنى، بغداد.
البخاري : محمد بن إسماعيل.
– الجامع الصحيح، دار مطابع الشعب، القاهرة.
ابن بطوطة :
– الرحلة، تح. د. علي المنتصر الكناني، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
ابن جماعة : إبراهيم.
– تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، دار الكتب العلمية، بيروت. د.ت.
حجي : محمد.
– تقاليد جامعية في العصر السعدي، مجلة البحث العلمي، س١٣، ع٢٦، الرباط، ١٩٧٦م.
ابن خلكان : أحمد.
– وفيات الأعيان، تح. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨ – ١٩٧٢م.
ابن الساعي : علي بن أنجب.
– الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، نشر د. مصطفى جواد، المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م.
ابن سحنون : محمد.
– كتاب آداب المعلمين، تح. حسن حسني عبد الوهاب، ط١، تونس، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.
العطار : أحمد عبد الغفور.
– آداب المتعلمين ورسائل أخرى، ط٢، بيروت، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٧م.
عواد : كوركيس.
– المدرسة المستنصرية ببغداد، مجلة سومر، س١، ع١، بغداد، ١٩٤٥م.
عيسى : عبد القادر.
– حقائق عن التصوف، ط٥، مطبعة النواعير، الرمادي – العراق، ١٩٩٢م.
الغزالي : محمد بن محمد.
– إحياء علوم الدين، ط١، دار الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
ابن الفوطي : عبد الرزاق.
– الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، المكتبة العربية، بغداد، ١٣٥١هـ.
القلقشندي : أحمد بن علي.
– صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح. محمد حسين شمس الدين ورفاقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.
الكتبي : محمد بن شاكر.
– فوات الوفيات، تح. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.
ابن كثير :
– البداية والنهاية، ط٧، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.
معروف : ناجي.
– المدرسة المستنصرية، بغداد، ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م.
المقريزي : أحمد بن علي.
– المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والديار، طبعة بالأوفسيت، مكتبة المثنى، بغداد.
الملاح : هاشم يحيى.
– جامعاتنا والتقاليد، بحثٌ منشور ضمن وقائع الندوة العلمية والتربوية لجامعة الموصل، المنعقدة سنة ١٩٨١م.

الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان

إلى منتصف القرن الخامس الهجري

الدكتور/ عز الدين بن زغيبة
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي

إن لمقاصد الشريعة أهمية قصوى في استمرار الاجتهاد وإثراء المعارف الفقهية، كما أنها تعد الأساس المتين الذي تستند عليه الشريعة في استيعاب جميع الحوادث والمستجدات.

ويمكن تلخيص هذه الأهمية في النقاط التالية:

١ - تعدّ المقاصد الشرعية المرجع الأساس عند فقدان النص في المسائل والوقائع المستجدة، وعلى المجتهد والفقيه والقاضي اعتمادها في استنباط أحكامهم، شريطة أن تتفق تلك الأحكام مع روح التشريع وأهدافه العامة، وأحكامه الأساسية.

٢ - تعدّ المقاصد الشرعية من وسائل الترجيح التي لا غنى للمجتهد عنها، فهو يحتاج إليها للخروج من التعارض الذي يقع بين الكليّات والجزئيات في الفروع والأحكام، وذلك عند انعدام المرجحات النقلية الصريحة.

٣ - تعين على ضبط مدلولات الألفاظ وصيانتها عمّا يزاحمها من المعاني، وتحديد المقصود الشرعي منها، كما تعين على فهم المراد من النصوص واستخراج معانيها وتفسيرها التفسير الذي يليق بتطبيقها على الوقائع التي سيقت لأجلها.

٤ - إن المقاصد العامة للتشريع من السعة والشمول ما يجعلها تستوعب جميع المصالح الإنسانية الدنيوية والأخروية معًا، مهما امتد بالناس الزمن، فهي ثابتة لا تتبدل، وإنما الذي يتبدل الحكم الفرعي الظني، ولا سيّما الأحكام التي مبناها المصالح المرسلة، وأعراف الناس، ومن ثمّ فالمقاصد العامة هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والإفتاء والقضاء، والله أعلم.

ماهية المقاصد الشرعية وأهميتها:

لمعرفة ماهية مقاصد الشريعة لا بدّ من تبيين أمرين:

الأمر الأول: مقاصد الشريعة، ومقاصد الشارع، والمقاصد الشرعية: كلها بمعنى واحد.

الأمر الثاني: حتى نتمكن من إدراك معنى مقاصد الشريعة إدراكًا دقيقًا لا بدّ من تعريف مكونات هذا المركّب الإضافي، ولو بصورة موجزة، ثم نعرّفها بوصفها علمًا على علمٍ معيّن.

أولاً - بوصفها مركبًا إضافيًا

١ - تعريف المقصد لغةً واصطلاحًا

أ - المقصد لغةً:

«الأصل قصدته قصدًا ومقصدًا»(١).

«المقصد: استقامة الطريق»(٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾[٣].

قال ابن منظور: «أي وعلى الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة»[٤].

«والقصد : العدل»[٥].

«والقصد في الشيء: خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير»[٦].

ب – المقصد اصطلاحًا :

إن مدلول هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحي في وضعها الذي توجد عليه لا ينفك عن الاستناد على المعنى اللّغوي، ومن ذلك يمكننا القول:

المقصد : الهدف والغاية التي تُرجى في استقامة وعدل واعتدال.

٢ - تعريف الشريعة لغةً واصطلاحًا:

أ – الشريعة لغةً :

الشريعة في اللغة : الطريقة، ويعبّر بها كذلك عن مورد الماء الذي يرده الناس وغيرهم للتزوّد منه بالشرب.

قال ابن فارس: «الشين والراء والعين: أصلٌ واحد، وهي شيء يفتح في امتدادٍ يكون فيه؛ ومن ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة.

قال الله تعالى: ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجًا﴾[٧]، وقال سبحانه: ﴿ثم جعلناك على شريعةٍ من الأمر فاتبعها﴾[٨،٩].

قال الجوهري : «ويقال أيضًا: هذه شرعة هذه؛ أي مثلها، وهذا شرع هذا، وهما شرعان؛ أي مثلان»[١٠].

ب – الشريعة اصطلاحًا :

عرفها التهانوي بأنها: «هي الائتمار بالتزام العبودية»[١١]. وجمعا بين معناها اللغوي، وما قاله العلماء في معناها الاصطلاحي يمكن الخروج بتعريفٍ أكثر دقة وموضوعية، فنقول:

الشريعة : هي المنهج المستقيم الذي ارتضاه الله لعباده ومورد الأحكام المنظمة له.

ثانيًا : بوصفها علمًا على علمٍ معيّن:

سنحاول ونحن نتعرض لتعريف مقاصد الشريعة أن ننهج الترتيب التاريخي مع الذين تعرضوا لتعريفها حتى نتمكن من تتبّع تطوّر مفهوم المقاصد من خلال تطور عبارات تعريفها.

١ - تعريف الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ):

لم نجد فيما عدنا إليه من مراجع قبل هذا الرجل من تعرّض لتعريف المقاصد.

أما بالنسبة له، فالمحدثون الذين كتبوا في علم المقاصد لم يذكروا أنه قد عرّفها؛ لأنه لم يفردها بتعريف كما أفرد المصلحة بذلك. لكن الباحث، وهو يقتفي آثار الإمام وما أودعه في كتبه من كلامٍ حول المقاصد والمصلحة، يمكنه أن يظفر بجوهرة ثمينةٍ تدلّ على معنى المقاصد عند الإمام الغزالي.

فقد ذكر تعريفًا لها في سياق حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني ودنيوي.. فقال: «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء»[١٢].

ومصطلح الإبقاء الذي استعمله هنا يقصد به دفع المضار، ودفع كل ما يحول بين المضار وأسباب دفعها، ويقصد بالتحصيل: جلب المنفعة. لكننا إذا تأملنا عبارته هذه وعبارته في تعريف المصلحة:

[«هي عبارةٌ في الأصل على جلب منفعةٍ ودفع مضرّة»][١٣]، وجدناهما يحويان المعنى نفسه ما عدا الاختلاف الحاصل في الألفاظ المستعملة فقط، وهذا يدفعنا إلى استنتاج أن مفهوم المقاصد وقتها كان لا يتعدى مفهوم المصلحة بمعناها الواسع، وأن فكرة المقاصد عندها لم تتبلور بالشكل الذي وجدت عليه فيما بعد، بل المصلحة نفسها كانت محل جدلٍ كبير في جانبها المرسل بين العاملين بها والرافضين لها، ويؤكد هذا الكلام الإمام الغزالي الذي قال بعد

تعريف (المصلحة) السابق الذكر: «ولسنا نعني بها ذلك»، ثم قال: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع...»[١٤].

٢ - تعريف الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ):

عرّف الإمام الشاطبي المقاصد في موضعين مختلفين، وهذا لا يعني أنه أعطاها تعريفين، ولكن التعريف نفسه جعله على جزأين يكمل كلّ واحدٍ منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما الاستقلال عن صاحبه. وهذه الصورة أملاها عليه منهجه الذي قسّم فيه المقاصد إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، فالجزء الأول من التعريف جاء في مقاصد الشارع وقد قال فيه: «إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لهابه نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء»[١٥].

وجاء الجزء الثاني من التعريف في مقاصد المكلف، فقال فيه: «القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبدٌ لله اضطرارًا»[١٦]. ويمكن لنا أن نجمع بين طرفي التعريف فنصوغ منهما تعريفًا ذا طرفٍ واحد، ومن خلاله يتحقق لنا التعريف الذي كان يريده الإمام الشاطبي للمقاصد، فنقول:

مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادًا لله اختيارًا كما هم اضطرارًا.

٣ - تعريف الشيخ علاّل الفاسي:

عرّفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكمٍ من أحكامها»[١٧].

٤ - تعريف الأستاذ أحمد الريسوني

عرّفها بقوله: «مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[١٨].

وبعد هذ العرض حول تعريف المقاصد يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ نظنه جامعًا، علمًا أنّ مقاصد الشريعة علمٌ مستقل فنقول:

مقاصد الشريعة: علمٌ يدرس غايات وأسرار تصرفات الشريعة وأحكامها، وينظم مصالح المكلفين في الدارين على وفقها.

وهذا التعريف يجعل مقاصد الشريعة علمًا ذا مهمتين.

المهمة الأولى: دراسة غايات الشريعة وأسرارها من خلال تصرفاتها وأحكامها.

المهمة الثانية: بنائية تنظيمية حيث تنظم مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة على وفق نظام الشريعة في تصرفاتها، وتبني تلك المصالح على المادة التي تمّ استخلاصها من خلال المهمة الدراسية لهذا العلم، وما أسفرت عنه من أسرارٍ وغايات، تتشكل منها مصالح المكلفين في الجملة.

مناهج العلماء في اعتبار المقاصد وموقع فقهاء القيروان من ذلك

لقد اختلفت أنظار العلماء منذ عصر الرسالة في مسألة الأخذ بالمقاصد في الاجتهاد وعدّها عند استنباط الأحكام من النصوص إلى ثلاثة اتجاهاتٍ هي:

الاتجاه الأول: أصحاب هذا الاتجاه بلغوا في عدم عدّها والأخذ بها إلى حدٍّ أفرغوا فيه النصوص من روحها، فأصبحت كالجثة الهامدة لا تغادر موقعها الذي وضعت فيه قيد أنملة، وليس في إمكانها استيعاب ما يجري حولها من حركة وحركية، وإذا بالغنا في ذلك قلنا إنها لا تحسّ إطلاقًا بما ينتاب الوجود من تغيّر وتجدّد تبعًا لامتداد المجال الزمني وتزايده نحو نقطة الفناء، وهؤلاء من اصطلح على تسميتهم بالظاهرية.

ولقد تحدّث الإمام الشاطبي عن هذا الاتجاه قائلاً: «أن يقال إنّ مقصد الشارع غائبٌ عنّا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرّدًا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا

تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي. أمّا القول إنّ التكاليف لم يراعَ فيها مصالح العباد على حال، وأمّا مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض، فوجهها غير معروف لنا على التمام أو غير معروف ألبتّة. ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذمّ الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقًا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، فإنّ القول به بإطلاق أخذ بطرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا»[١٩].

وللشيخ الطاهر ابن عاشور نظير هذا الكلام[٢٠]، إلا أن كلامه كان أكثر حدّة عندما أفرد الظاهرية بالحديث، فقال: «وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم ألغوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر، فلم يجتازوها، ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظِ الآثار وأفعال الرسول وأصحابه. إنّ أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكمٌ من حوادث الزمان، هو موقفٌ خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيًا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار»[٢١].

الاتجاه الثاني : أصحابه غاصوا فيها بفكرهم، حتى إذا التفت أحدهم وراء ظهره لم يرَ من النصّ إلاّ شبحًا، وقد لا يرى منه شيئًا، والخائض في هذا الخضخاض من الأغلاط قاصد لإبطال النص معنىً ومبنى، وهو بذلك يومىء إلى شيء لا يخدم إلا خاصته، وهو ليس من الشريعة في شيء. ولقد علّق الشاطبي على هذا قائلاً: «دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية: فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلاّ بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية: لكي يفتقر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت لقول هؤلاء»[٢٢].

وإذا أخذنا نسحب أنظارنا شيئًا فشيئًا، ونردها باتجاه النصوص، ألفينا فئةً أخرى، ولكنها أقل خطورة من هذه، فهي لا تبرح دائرة المعنى، ولكنها تتمادى في تمطيطه حتى يفقد المبنى مواقعه من الاعتبار. ووصف الشاطبي هؤلاء قائلاً:

«أن يقال إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعدّ الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النصّ المعنى النظري اطرح وقدّم المعنى النظري، وهو إمّا بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص»[٢٣].

الاتجاه الثالث : إن جمهور العلماء والسواد الأعظم من الأمة قد تجنبوا مواقع الإفراط والتفريط، واختاروا لأنفسهم طريقًا وسطًا لا إخلال فيه بالمبنى ولا بالمعنى، حيث وضعوا كل واحدٍ في مكانه، وأجروه في مسالكه.

وفي هذا السلم المحكم التنسيق بين المعنى والمبنى تدرج علماء القيروان، فعدوا الأمرين جميعًا على وجهٍ لا يخل فيه المعنى بالنص ولا العكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، فكان هذا المنهج أُسُّهم في الاجتهاد ومخرجهم من مضايق النصوص عند التعارض والانسداد.

وهذا ما سنبينه الآن، ونبحثه في العناصر التالية:

طرقهم في إثبات المقاصد

بعد أن تبين لنا أخذ القرويين بالمقاصد الشرعية في اجتهاداتهم واحتسابها في فتاويهم جديرٌ بنا أن

نبحث عن المسالك التي كانوا يتبعونها في إثبات هذه المقاصد.

إن المتأمل في الثروة الفقهية التي خلفها فقهاء القيروان قد لا يعثر على مسالك للكشف عن المقاصد مصرحًا بها، لكننا إذا تتبعنا الطرق والمسالك المتعلقة بإثبات المقاصد، التي حدّدها جهابذة هذا العلم من أمثال ابن عبدالسلام[٢٤]، والشاطبي[٢٥]، وابن عاشور[٢٦]، وجدنا بعض نظائرها في آثار فقهاء القيروان وفتاويهم.

وقد أدى بنا التتبع المحدود لتلك الآثار والاستقراء الناقص للفتاوى إلى الوقوف على بعض هذه المسالك. منها:

أولاً : استقراء أدلّة أحكام اشتركت في علة حيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلّة مقصد مراد للشارع.

وهذا المسلك قد استعمله ابن اللباد في معرض رده على الإمام الشافعي في مسألة خيار المجلس، حيث قال : «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[٢٧].

فذهب الشافعي إلى أنّ التفرّق تفرّقٌ بالأبدان[٢٨].

وتأوّل مالك الحديث إلى أنه تفرّق بالأقوال، وذلك لعدم انضباط المجالس بحدّ محدود يعوّل عليه في بناء الحكم عليه[٢٩].

وقد اعتمد ابن اللبّاد في دفاعه عن تأويل مالك للحديث رادًّا بذلك على الإمام الشافعي على المسلك المذكور سابقًا، حيث بيّن في البداية علة مالك في تأويل الحديث، فقال: «إن هذا الحديث غير منصوص؛ إذ لا حدّ فيه لوقت التفرّق، وإذ لا يدريان متى يتفرقان، وأن التفرّق قد يقع على الكلام دون الأبدان، كما في كتاب الله عزّ وجلّ، وفي لسان العرب، ويقع على التفرّق بالأبدان»[٣٠].

فبعد أن بيّن علة التأويل، وهي الجهالة الموجودة في هذا المجلس، وعدم انضباط وقت التفرّق، أخذ يبيّن بطريق الاستقراء أن مقصد الشريعة حسم كل تصرّف بني على الجهالة، وجاء في ذلك بصور لتصرفات ورد النهي عنها من قبل الشارع؛ لوجود الجهالة فيها، فذكر نهيه ﷺ عن بيع حبل الحابلة – وكان بيعًا يتبايع به أهل الجاهلية – في حديثه عن ابن عمر، وذلك لوجود الجهالة بما تحمله النوق في بطونها[٣١]. كما ذكر نهيه ﷺ عن بيع الحصاة – وهو من عمل أهل الجاهلية – وبيّن أن علته جهالة موقع الحصاة من يده، فتبيّن من خلال هذين الحديثين أن قصد الشريعة حسمَ كل تصرّف يبنى على الجهالة، ولذلك عقب بعد ذكره للحديثين وعللهما بقوله: «فكذلك الافتراق بينهما مجهولٌ ذلك»[٣٢].

ويقصد الافتراق بين المتبايعين في بيع خيار المجلس.

وبهذا يكون ابن اللباد قد أحالنا بطريق الإيماء على مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية، هذا المسلك الذي يصرح به بعد ذلك الشيخ الطاهر ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة) عند حديثه عن طرق إثبات أعيان المقاصد، حيث ضمنه النوع الثاني من الطريق الأول[٣٣].

ثانيًا : إن للأوامر والنواهي مقاصد شرعت لأجلها، فكل تصرّف أفضى إلى مقصد من مقاصد إحدى الجهتين أخذ حكمها.

وهذا المعنى نستخلصه من ابن حارث الخشني، وهو يضع أصول الإفتاء، حيث تحدث عن بيع الزيت بالزيتون وعن بيع الحنطة المبلولة بحنطة مبلولة. وقال: «لا يجوز ذلك مثلاً بمثل ولا بينهما تفاضل»، ثم قال: «وذلك كله من معنى التمر والرطب المنهي عنه»[٣٤]، وبهذه العبارة الأخيرة أراد ابن حارث أن ينبهنا إلى أن سبب المنع من التصرفين السابقين راجعٌ لكونهما يفضيان إلى المعنى نفسه، أو المقصد الذي جاء النهي من أجله نصًّا في منع بيع التمر بالرّطب. فمنعا لذلك.

وهذا المسلك أشار إليه بعد ذلك إمام الحرمين بقوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرةٍ في وضع الشريعة»(٣٥). وكذلك ضمنه الإمام الشاطبي

الطريق الثاني من طرق إثبات المقاصد، وذلك عند ما نبّه إلى عدّ علل الأوامر والنواهي علامات لمقاصد شرعية[٣٦].

أصول المقاصد عندهم

لا يخفى على أحد أن العلماء متفقون على حصر أصول المقاصد في ثلاثة أصول هي:

الضروري والحاجي والتحسيني، وإذا أردنا أن نعرف كل واحدٍ منها نقول:

الضروري : ما ينمّ بإيجاده جريان المصالح الدينية والدنيوية على وجهٍ لا يختل به نظامها المشروع، وفي انعدامه يتطرق إليها التهارج واختلال النظام في حالتي الاجتماع والانفراد[٣٧].

ويندرج تحت الضروري الكليّات الخمس مرتبة على النحو الآتي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

الحاجي : ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[٣٨].

التحسيني : الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات، التي تألفها العقول الرّاجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[٣٩].

بعد أن بيّنا معنى أصول المقاصد نقول:

إنّ اعتناء فقهاء القيروان بأصول المقاصد في اجتهاداتهم كان اعتناءًا كبيرًا نابعًا عن إدراكٍ دقيقٍ لأهمية هذه الأصول وبخاصةٍ الكليات الخمس المندرجة تحت الأصل الضروري.

وفي هذا المجال نجدهم يقدمون حفظ الدين على سائر الكليات الأخرى، التي يعدونها دونه، ويتضح هذا المعنى من خلال المسائل التالية:

١ - سئل اللخمي عن رجلٍ زوّج ابنته من رجلٍ كان يُعرف بالصلاح، ولكن الزوج أحدث بعد الزواج شرب الخمر ومخالطة أهل السوء، وجاهر معهم بشربها، ولمّا علم الأب ذلك لم يأمن على ابنته ممّا يدخل عليها في دينها وحسبها ومالها من أنواع المضرة، إما عاجلاً وإما آجلاً، وأراد أبو الزوجة الفراق منه، ولكنه أبى، فما العمل؟ فأجاب: الأب وكيل الابنة، فإذا علم أن تزويجه لذلك الرجل ليس بصواب، ويخشى أن يفسد دينها، ويدخلها فيما لا يجوز من الشرب وغيره، ولا يرجى لمثله حسن عاقبتها معه، فرّق بينه وبينها»[٤٠].

وسئل أيضًا عن سنيّة تزوجها خارجي جهلاً منها، فلمّا علمت طلبت فراقه، فقال أرجع عن مذهبي ولم يرجع.

فأجاب: إن لم يتب فرّق بينهما؛ لأنه يخشى منه أن يفتنها، ويفسد دينها، ولو كان مما يكفر بمذهبه فهذا بيّن[٤١].

والذي يستخلص من المسألتين أنّ في كل واحدةٍ منهما تعارضت كليتان؛ حفظ الدين مع حفظ النسل.

والعمل هنا إمّا أن تقضي على كلية الدّين بحفظ النسل، ونسمح باستمرار هذا الزواج، أو نقضي على كلية النسل بحفظ الدين، ونقطع هذا الزواج بالطّلاق والفراق، وإن كان أبغض الحلال إلى الله. ولمّا كان حفظ الدين مقدّم عندهم قضوا بحفظه على كلية النسل، وقالوا بالفراق في المسألتين.

ومن هذا القبيل مسألة السفر إلى صقلية لجلب الطعام، حيث كانت هذه المسألة مطروحة بإلحاحٍ في ذلك الوقت، وكان السلطان يجمع العلماء من أجلها فأرسل المازري إلى شيخه ابن الصائغ يستفسره فيها فأجابه بقوله:

«إن السفر إليها، إذا كانت أحكام الروم جارية على من دخل إليها، لا يجوز، ولا عذر في الحاجة إلى الأقوات، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس**﴾[٤٢]، فنبّه تعالى على أن حرمة المسجد الحرام يجب أن تصان

الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان إلى منتصف القرن الخامس الهجري

عن ابتذال الكفّار ونجاستهم، وأنّ هذه الحرمة لا يرخص في تركها للحاجة إليهم في حمل الطعام وجلبه إلى مكة، وكذلك حرمة المسلم لا تنتهك بالحاجة إلى الطعام؛ فإن الله سبحانه وتعالى يغنيه من فضله إن شاء»(٤٣).

والذي يستشف من هذا النص أن السفر إلى صقلية لا يجوز إذا كان يؤدي بالشخص إلى الدخول تحت أحكام الكفر؛ لأن حفظ دين المسلم، وهو من أعلى الكليّات الضرورية، مقدمٌ على حفظ نفسه التي يعدّ جلب الطعام وسيلة من وسائل حفظها من جانب الوجود، هذا إذا كان الطعام المجلوب يدخل في الأقوات ليكون مندرجًا في الوسائل الضرورية. أما إذا كان من قبيل التنزه فهو داخلٌ في الأصل الحاجي، وتصبح المسألة تعارضًا بين أصلين لا بين كليتين، وعندها يقدم الأصل الضروري على الحاجي حسبما تقتضيه القواعد في هذا الباب، وهو ما ذهب إليه ابن الصائغ.

وإلى جانب اهتمامهم بحفظ الدين اهتموا أيضًا بحفظ النفس، ويتبين لنا هذا في مسألة الإكراه على المعاصي حيث قال سحنون: «إذا أكره على قذف مسلم أو شرب الخمر لم ينبغ له أن يفعل إلاّ من خوف القتل خاصة، فإن خاف القتل وسعه...»(٤٤).

والملاحظ هنا أنّ الإمام سحنون نظر في المعاصي المكره عليها، فوجد أن قذف المسلم انتهاكٌ لعرضه الذي يؤدي إلى الإخلال بكلي النسل لاندراجه فيه، وأن شرب الخمر يفقد الوعي الذي يؤدي بدوره إلى القضاء على كلي العقل.

ونظر فيما يمكن أن يكره به، فوجد أنّ كل ما يمكن الإكراه به لا يرقى إلى مرتبة العقل والنسل في الحفظ إلا القتل؛ فإنه أعلى مرتبة منهما؛ لتعلقه بحفظ النفس، فأباح به الإقدام على تلك المعاصي المكره عليها. ومن هنا جاء تأكيده على اختصاص خوف القتل بهذه الإباحة، فقال: «إلاّ من خوف القتل خاصة»(٤٥).

أما حفظ المال فإن فقهاء القيروان كانوا ينصون صراحةً على أنه من مقاصد الشريعة، حيث قال أبو عمران الفاسي، وهو يتحدث عن المقاصد الشرعية للزكاة: «... فإن المقصود من الأخذ فيها الإرفاق وسد الخلة وحفظ المال»(٤٦).

وقد ذهب ابن حارث الخشني إلى ربط أحكام بعض المعاوضات من حيث الجواز وعدمه بمدى تحقيقها لمقصد حفظ المال وجعله مناطًا لها، حيث قال في مسألة السلم في الطعام:

«وإذا أسلم في طعام موضع بعينه أو في عروضه فهو جائز إن كان مأمونًا، وإن كان غير مأمون فلا يجوز»(٤٧).

وقد كان السيوري يرى في قوله ﷺ: «أرأيت إذا منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه» بعد قول أنس بن مالك: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى تزهو»(٤٨).

إن المعتبر في تعليل بيع الثمار قبل الزهو مقصدُ حفظ المال، ولذلك كان يجيز بيع الثمار قبل الزهو مع إيقاف الثمن، فإن ملكت قبل الزهو بطل البيع؛ لانخرام علة الجواز، وهي حفظ المال، وإن سلمت إلى الزهو صحّ البيع لتحقق مقصد حفظ المال الذي علّل به الحديث(٤٩).

تنبيه :

إن ما سبق الحديث عنه من الكليات الخمس، وطرق الترجيح بينها، يتعلق بتعارض كلية دنيا مع كلية أعلى منها، أما إذا تعارضت كلية دنيا مع جزئيّ من كلية أعلى منها، فإن الأمر عندهم يختلف؛ فهم يقدمون الكلية الدنيا على ذلك الجزئي من الكلية العليا. وبناءً على هذا عدّ اللخمي حج من خرج حاجًّا في طريق مخوف على غرر، ويغلب على ظنه أنه لا يسلم ساقطًا ومتحامله بعد ذلك لا يسلم من الإثم(٥٠)؛ لأن فوات فرض الحج لا يفوّت كلي الدين؛ لأنه جزءٌ منه، بينما هلاك الشخص فوت لكلي النفس، فقدم الكلي الأدنى على الجزئي الأعلى. ومن هذا القبيل إباحة الإمام سحنون لمن أُكره على الكفر

وسبّ النبي ﷺ وأكل الميتة والخنزير بالقتل أن يفعل ذلك[٥١].

لأن هذه الجزئيات المتخلفة من كليّ الدين لصالح كلي النفس إنما هي جزئيات لا يعود تخلفها على أصلها بالإلغاء والإبطال، وإنما حصل ذلك حفظًا لكلياتٍ أقوى منها من حيث الاعتبار، وإن كانت من حيث الترتيب أدنى من الكلي الذي تندرج تحته تلك الجزئيات. وهذا رعاية لمقصود الشارع الذي يقدم رعاية الكليّات على الجزئيات، وهكذا في كل مرتبة مع الأعلى منها. ويستخلص من هذا القاعدة التالية:

إذا تعارض جزئي أعلى مع كلّي أدنى قدّم الكلّي الأدنى[٥٢].

نظرهم إلى المصالح والمفاسد

١ - ماهية المصلحة لغةً واصطلاحًا

أ - لغةً : قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء أصلٌ واحد يدل على خلاف الفساد»[٥٣].

«تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا، مثل دخل يدخل دخولاً»[٥٤].

وحكى ابن السكيت: «صَلَحَ وصَلُحَ»[٥٥] فهما بمعنى واحد، والمصلحة واحدة المصالح.

فالصلاح ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الإفساد[٥٦]. والملاحظ على معنى المصلحة في اللغة أنه لا يوجد له مرادف يؤدي معناه ومقصوده، ولذلك اضطر علماء اللغة إلى تعريفها بالضد، وهو واحدٌ من الطرق التي تعرّف بها الأشياء.

ب - اصطلاحًا :

إن ما يمكن استخلاصه من تعريفات العلماء للمصلحة[٥٧] أن نعرفها بما يلي:

المصلحة كلّ تصرف قولي أو فعلي يفضي إلى جلب منفعةٍ أو دفع مضرة مقصودة للشارع، عاجلةً أو آجلة، عامةً أو خاصة، ماديةً أو معنوية[٥٨].

٢ - ماهية المفسدة لغةً واصطلاحًا

أ - لغةً : يقال «فسد الشيء يفسد فسادًا، فهو فاسد، وقومٌ فسدى كما قالوا: «ساقطٌ وسقطى»[٥٩]. ولقد سبق أن عرفنا أن علماء اللغة قد عرّفوا «الصلاح» ضد الفساد، «وكذلك الفساد» فقد عرّفوه بأنه ضد «الصلاح»[٦٠].

وقد عرّفه الشيخ ابن عاشور بقوله: «الفساد: أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرّة به أو بغيره»[٦١].

ب - اصطلاحًا :

والذي يستخلص من تعريفات العلماء للمفسدة[٦٢] هو تعريفها بما يلي:

المفسدة : كلّ ضر ومنافر قصد الشارع دفعه أو رفعه عاجلاً أو آجلاً عامًّا أو خاصًّا، ماديًّا أو معنويًّا[٦٣].

إن رعاية جلب المصالح ودرء المفاسد من أعظم قواعد المقاصد الشرعية وأدق فصولها؛ إذ هي أساس الاجتهاد وقوامه، والمحك الذي يعرف به المجتهد من غيره؛ لأن الخطأ في تقديرها والزّلل في استعمالها يؤدي إلى خطرٍ جسيم، كما أنّ التمكن منها وإحكام استعمالها يؤدي إلى خيرٍ عظيم.

وإنّ فقهاء القيروان من جملة العلماء الأوائل الذين ملكوا لبابها، وأحكموا استعمالها وتطبيقها، فشهد الفقه على أيديهم تطورًا ونماء، ووسع كل المحدثات والمستجدات دون استثناء.

ويظهر هذا الأمر جليًّا لكل من يتتبع آثارهم واجتهاداتهم، وسأحاول أن أستعرض بعض نصوصهم التي تؤكد لنا هذا المعنى، ولكني أريد أن أنبه أن ما سأذكره من باب المثال الذي يتضح به المقال، لا من قبيل الحصر والاستقراء التام؛ لأن ذلك من الصعوبة بمكان مع ضخامة ما تركوه من ثروة فقهية واجتهادية.

١) مراعاة فقهاء القيروان للمصالح

إن المنصوص عليه في المذهب، لن تقدم من أصحاب مالك، أنّ بيع المضغوط لا يلزمه، وأنّ له أن

يسترد ما باع، قال المازري: «ولم يخالف فيه إلاّ السيوري، فأفتى بإمضاء بيع المضغوط؛ لأنه يرى فيه مصلحة وإعانة للمضطرين»(٦٤).

ومن خلال هذا النص يتبيّن لنا أنّ مستند السيوري في هذه الفتوى، التي خالف بها أصحاب مذهبه، نظره إلى رعاية جانب المصلحة المتمثلة في إعانة المضطرين بإمضاء تلك البيوع. كما أننا نجدهم يجعلون المصلحة مناطًا يؤسسون عليه الفروق بين الأحكام الفقهية. فمن ذلك مثلاً ما ذهب إليه أبو عمران الفاسي في التفريق بين إيجاب الكفارة بالعتق في الظّهار على من عنده دارٌ وخادم لا فضل في ثمنهما، وإن كان محتاجًا إليهما، وإباحة الزكاة لمن هذه صفته حيث قال: «إنما أوجبوا الكفارة بالعتق في الظهار على من عنده دار وخادم لا فضل في ثمنهما، وإن كان محتاجًا إليهما، وأباحوا لمن هذه صفته أخذ الزكاة؛ لأن الله تعالى لم يعلّق الانتقال في كفارة الظهار بالفقر ولا بالمسكنة، وإنما علقها بعدم الوجدان فقال: ﴿**فمن لم يجد**﴾(٦٥)، وهذا لا يصدق حقيقة على من عنده دارٌ وخادم، بل على من لا قدرة له على الرقبة بوجه، وأيضًا المصلحة في البابين مختلفة، فإن المصلحة في كفارة الظهار الزجر والردع عن الوقوع فيما لا يجوز، ومقابلة ما يحصل من الثواب على المشقة في التكفير لما عليه من الإثم في المنكر من القول والزور، فتقع الموازنة، فتحصل السلامة، فناسب ذلك التشديد وليست الزكاة كذلك؛ إذ المقصود من الأخذ فيها الإرفاق، وسد الخلة، وحفظ المال، فقال: «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم»(٦٦). فناسب ذلك التخفيف إظهارًا لعموم الرحمة للعباد»(٦٧).

والذي يلوح لنا من خلال هذا النصّ براعة فقهاء القيروان في ضبط مصالح الأحكام والموازنة بينها وتحديد اللائق منها بكل حكمٍ مع مراعاة المقصود الشرعي العام من ذلك الحكم، وهذا المعنى هو الذي سلكه عبد الحق الصقلي في توجيهه الفرق بين من اشترى دارًا فهدمها، ثم استحقت منه، أنه لا شيء عليه مما نقصها الهدم، وبيّن من اشترى ثوبًا فلبسه فنقصه اللبس أن لربه مطالبته بما نقصه اللبس، حيث علّل ذلك بحصول المصلحة للثاني بلبس الثوب وعدم حصول مصلحة للأول بالهدم؛ إذ لا منفعة في الهدم فقال: «لأن الهدم لا منفعة فيه للهادم، بخلاف اللبس فإنه قد انتفع به اللابس»(٦٨).

٢) اعتبارهم لدرء المفاسد

قال ابن حارث فيما يجبر على قسمته وما لا يجبر: «ولا يجبر الشريكان على قسم الجذع ولا الثوب ولا المصراعين ولا الخفين ولا الجمل، وقالوا في الغرارتين في المحمل إنه ينظر، فإن كان في قسمتهما فسادًا فلا يجبر الشريك على مقاسمة شريكه فيهما، وإن لم يكن فسادًا أجبر على مقاسمته»(٦٩).

وإذا علمنا أن هذا الكلام ساقه ابن حارث وهو يضع للمفتين أصولاً للإفتاء، تبيّن لنا أن فقهاء القيروان يعدون دفع المفاسد أصلاً من أصول الاجتهاد، وبالتالي يجب على كل مجتهد أو مفتٍ قبل أن يقدم على أي حكمٍ في أي نازلة أو حادثة كانت أن ينظر إلى توقع حصول مفسدة بحكمه، أو عدم توقعها، فإن كانت جهة الوقوع غالبة منع ذلك التصرف حسمًا لمادة الفساد، وإن كانت جهة عدم الوقوع غالبة فإن له إجازة ذلك التصرف.

أما إن استحال دفع المفاسد بأي وجهٍ من الوجوه المشروعة، فإن القاعدة عند فقهاء القيروان هي:

دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما.

وهذا ما نلمسه في كلام أبي الحسن اللخمي معلقًا على قول ابن القاسم في المدونة: «إنّ مالكًا كرّه أن يكون النصارى في أسواق المسلمين؛ لعملهم بالربا واستحلالهم له، ورأى أن يقاموا من الأسواق»(٧٠).

فقال اللخمي: «قد تغيّر أمر الناس اليوم، وكثر العمل بالربا من غير النصارى، وإذا كان ذلك كذلك، وكان رجلان يعملان بالربا أحدهما مسلم والآخر نصراني، كان الصرف من النصراني أخفّ؛ لأنه لو أسلم لحلّ له ما في يده، كان ذلك من الربا أو خمر،

ولو تاب المسلم لم يحل له إمساك ما في يديه من ذلك»(٧١).

والذي يفهم من هذا النص أنه إذا كان لا مناص للرجل من الوقوع في مفسدة الربا فعليه أن يختار الأخف منهما بدفع الأعظم.

أمّا نظرهم في مسألة إلغاء الفاسد للمعاملات والتصرفات، إذا ترتبت عليها، فإنهم يرون أن المفاسد التي تلغي المعاملات والتصرفات هي المفاسد الشديدة أو العظيمة، أما الخفيفة فلا تلغيها، وقد تعدّلها، وهذا ما أشار إليه عبد الحق الصقلي في بيانه للفرق بين رجوع عامل المساقاة إلى مساقاة مثله، إذا شرط في المساقاة معونة رب المال، ورجوع عامل القراض إلى أجر مثله، إذا شرط في القراض معونة رب المال، مع أن الجميع شرطٌ مخالف لسنة العقد فقال: «لأن اشتراط ذلك في القراض أشدّ فسادًا إذا صارت يده مع العامل يتصرف ويبيع ويغيب على ذلك، فصار القراض كأنه في يده، ولم يسلمه للعامل، ولا رضي أمانته. وفي المساقاة الثمر في رؤوس النخل لا يغاب عليه وأيديهما على الثمر، فليس لرب المال بينونة بشيء في الثمر ولا غيبة على شيءٍ فيها، فكان ذلك أخف في المساقاة، فلم يجعل أجيرًا، وكان له مساقاة المثل»(٧٢).

وبهذا يتأكد لنا أن نظر فقهاء القيروان في مجال جلب المصالح ودرء المفاسد وتطبيقها على الحوادث والتصرفات كان دقيقًا ومنضبطًا وعملاً رائدًا في مجال الاجتهاد الفقهي.

٣) مراعاتهم لرفع الحرج

لقد اتفق منقول الشريعة ومعقولها على أن الحرج مرفوعٌ عن جميع تصرفاتها، ومن ثم فكل ما يفضي إلى إيقاعه يعدّ تصرفًا باطلاً إلاّ بدليلٍ شرعيّ يقوم على صحة ذلك العمل.

ولقد راعى فقهاء القيروان هذا المعنى في اجتهاداتهم الفقهية عند تحرير الفرق بين أحكام الفروع الفقهية خاصة، فكانوا يرجعون أسباب تلك الفروق إلى دفع المشقة ورفع الحرج. ويتبين لنا هذا من كلام ابن محرز في الفرق بين جواز الخلع على نفقة الولد في الحولين وعدم جوازه فيما بعدهما حيث قال: «إنما جوز في الكتاب الخلع على نفقة الولد في الحولين ولم يجزه فيما بعدهما، مع أنّ الغرر المتطرق لما بعد الحولين متطرق للحولين؛ لأن الصبي مضطرٌ لرضاع أمه في الحولين، وأنه لو لم يشرط ذلك عليهما لشقّ على الأب تكلفه، وليس في النفقة بعد الحولين في الطعام والشراب ما يشق على الأب تكلفه»(٧٣).

وهذا المنهج الذي اتبعه عبد الحق الصقلي في التفريق بين من سمّى شيئًا من ماله صدقةً أو هَديًا أنه يخرج جميعه، ولو كان كل ماله، وبين من قال مالي كله صدقة أو هديًا لم يخرج جميعه ويُجزئه الثلث، حيث علّل ذلك بقوله: «لأن الذي عين أبقى لنفسه شيئًا ولو ثياب ظهره، وما لا يعلمه مثل ميراث لم يعلم به، والذي قال مالي كله لم يبق لنفسه شيئًا، وأدخل ثياب ظهره وما لا يعلمه من ماله، فكان ذلك من الحرج»(٧٤).

إلا أننا نجدهم لا يقولون برفع الحرج ولا بإباحة الرخص الدافعة له، إذا كان سبب ذلك الحرج عملاً غير مشروع، أو وجهًا من وجوه الفساد المنهي عنه. قال ابن حارث الخشني: «وكل خارجٍ من بيته ظالمٌ للمسلمين متعديًا عليهم فلا يحل له عند الاضطرار أن يأكل الميتة ولا الخنزير»(٧٥).

الخاتمة

والذي أود الإشارة إليه في خاتمة هذا البحث أنه في أثناء قيامي به تبيّن لي أن التراث الفقهي للقيروان زاخرٌ بالفكر المقاصدي، وأن الاستقراء التامّ له قد يكشف عن أشياء مهمة، وأن كثيرًا من الاعتقادات السائدة حول علم المقاصد عند الباحثين المعاصرين ستتغير معطياتها وتنقلب موازينها. ●

الحواشي

١ – معجم مقاييس اللغة: ٩٤/٥.
٢ – لسان العرب (قصد): ٩٦/٣.
٣ – النحل : ٩.
٤ – لسان العرب (قصد): ٩٤/٣.
٥ – المصدر نفسه: ٩٤/٣.
٦ – المصدر نفسه: ٩٦/٣.
٧ – المائدة : ٤٨.
٨ – الجاثية : ١٨.
٩ – مقاييس اللغة(شرع): ٦٢/٣.
١٠ – الصحاح (شرع): ١٢٣٦/٣.
١١ – كشاف اصطلاحات الفنون: ٧٩١/٣.
١٢ – شفاء الغليل: ١٥٩.
١٣ – المستصفى: ٢٨٦/١.
١٤ – المرجع نفسه: ٢٨٦/١.
١٥ – الموافقات: ٣٧/٢.
١٦ – الموافقت: ١٦٨/٢.
١٧ – مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٣.
١٨ – نظرية المقاصد عند الشاطبي: ٧.
١٩ – الموافقات: ٢/ ٣٩١ – ٣٩٢.
٢٠ – مقاصد الشريعة: ٢٧، ٢٨.
٢١ – المصدر نفسه: ٤٥، ٤٦.
٢٢ – الموافقات: ٣٩٢/٢.
٢٣ – الموافقات: ٢/ ٣٩٢ – ٣٩٣.
٢٤ – قواعد الأحكام: ٦/١ وما بعدها.
٢٥ – الموافقات: ٣٣٩/٢ وما بعدها.
٢٦ – المقاصد: ٢٠ وما بعدها.
٢٧ – أخرجه البخاري في البيوع. ومسلم: بيوع. والإمام مالك في الموطأ. بيوع: ٧٩.
٢٨ – الأم: ٣/ ٣ – ٤.
٢٩ – الرد على الشافعي: ٥٩ – ٦٣.
٣٠ – المصدر نفسه: ٦٠.
٣١ – المصدر نفسه: ٦٠.
٣٢ – المصدر نفسه: ٦٣.
٣٣ – مقاصد الشريعة: ٢٠.
٣٤ – أصول الإفتاء: ١٢٠ – ١٢١.
٣٥ – البرهان (مخطوط): ١/ لوحة ٢٠٥.
٣٦ – الموافقات: ٣٩٥/٢.
٣٧ – مقاصد الشريعة العامة، إعداد عز الدين بن زغيبة.
٣٨ – الموافقات: ٢/ ١٠ – ١١.
٣٩ – المصدر نفسه: ١١/٢.
٤٠ – المعيار: ٢٧٢/٣، المسائل المختصرة: ٣١٦.
٤١ – المعيار: ٢٧٦/٣.
٤٢ – التوبة: ٢٨.
٤٣ – فتاوى المازري: ٣٦٤، فتاوى البرزلي: مخطوط ورقة ١٤٠ ظهر.
٤٤ – أصول الفتيا: ٣١٥.
٤٥ – المصدر نفسه: ٣١٢.
٤٦ – عدة البروق: ٣٠٧ – ٣٠٨، لوحة ٤١٤.
٤٧ – أصول الفتيا: ١١٨.
٤٨ – البخاري: ٣٤/٣.
٤٩ – فتاوى المازري: ٢٣١ – ٢٣٢، فتاوى البرزلي: ورقة ١١٢ ظهر. المعيار: ١٤٢/٨.
٥٠ – المسائل المختصرة: ١٧٣.
٥١ – أصول الفتيا: ٣١٥.
٥٢ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢١١.
٥٣ – مقاييس اللغة (صلح): ٣٠٢/٣.
٥٤ – الصحاح (صلح): ٣٠٢/٣.
٥٥ – مقاييس اللغة (صلح): ٣٠٢/٣.
٥٦ – الصحاح (صلح): ٣/ ٣٨٣ – ٣٨٤.
٥٧ – المستصفى: ٢٨٦/١، روضة الناظر: ١٩٣، الموافقات: ٢٥/٢، إرشاد الفحول: ٢١٢، مقاصد الشريعة: ٦٥.
٥٨ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٢٦.
٥٩ – الصحاح (فسد): ٥١٦/١.
٦٠ – المصدر نفسه: ٥١٦/١.
٦١ – التحرير والتنوير: ٢٨٤/١.
٦٢ – ترتيب الفروق مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، المقاصد: ٦٥، التحرير والتنوير: ٢٧٠/٢، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٣٧.
٦٣ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٣٧.
٦٤ – فتاوى المازري: ٢٢٥.
٦٥ – المجادلة: ٤.
٦٦ – حديث معاذ في فتح الباري: ١٣/ ٢٩٣.
٦٧ – عدة البروق: ٣٠٧، ٣٠٨، لوحة ٤١٤.
٦٨ – المصدر نفسه: ٦٤٠، لوحة ٩٩١.
٦٩ – أصول الفتيا: ٤١٢.
٧٠ – المدونة: ٤٠٣/٣.
٧١ – الجواهر الثمينة: ٣٤٨/٢.
٧٢ – عدة البروق: ٥٦٤، لوحة ٨٥٦.
٧٣ – المصدر نفسه: ٢٧٠، لوحة ٣٥٨.
٧٤ – المصدر نفسه: ٢٠٧، لوحة ٢٥٢.
٧٥ – أصول الفتيا: ١٠٩.

المصادر والمراجع

البخاري : محمد بن إسماعيل.

– الجامع الصحيح ، سلسلة الكتب الستة، دار الدعوة، تركيا.

البرزلي.

– فتاوى البرزلي، مخطوط، بدار الكتب الوطنية رقم ١٢٧٩٦.

البقوري .

– ترتيب الفروق، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس.

التهانوي : ظفر أحمد العثماني.

– كشاف اصطلاحات الفنون، دار خياط، بيروت.

الجوهري : إسماعيل بن حماد.

– الصحاح، تح. أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي.

حلولو .

– المسائل المختصرة.

الخشني : ابن حارث. محمد.

– أصول الفتيا، حققه وعلق عليه محمد المجذوب ومحمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، ط١، الدار العربية للكتاب، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

الريسوني .

– نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط١، المعهد القضائي للفكر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

ابن زغيبة : عز الدين.

– المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، دار الصفوة، مصر، ١٩٩٦.

ابن شاس : جلال الدين عبدالله بن نجم.

– الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تح. محمد أبو الأجفان، وعبد الحفيظ محفوظ، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

الشاطبي : أبو إسحاق موسى.

– الموافقات، تح. عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.

الشافعي : أبو عبد الله محمد بن إدريس.

– الأم، تح. عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عاشور : الطاهر .

– مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨م.

الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد.

– شفاء الغليل، تح. د. أحمد عبيد الكبيسي، ط١. مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.

– المستصفى، ط١، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، ١٣٦٢هـ.

ابن فارس : أبو الحسين محمد بن زكريا.

– معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

الفاسي : علال.

– مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

ابن قدامة : موفق الدين أبو محمد.

– روضة الناظر.

ابن اللباد : أبو بكر.

– كتاب الرد على الشافعي، تح. عبد المجيد ابن حمدة.

المازري : أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر.

– فتاوى المازري، جمع وتحقيق محمد الطاهر المعموري.

ابن منظور : محمد بن مكرم.

– لسان العرب، إعداد يوسف خياط، ط١، دار لسان العرب، حلب – سوريا.

الونشريسي : أبو العباس أحمد بن يحيى.

– عدة البروق، تح. حمزة أبو فارس. ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠هـ.

– المعيار، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

«النص - التدوين»
إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي

الدكتور/ إسماعيل نوري الربيعي
زوارة - ليبيا

إن النظرة المتفحصة في البدايات التي رافقت ظهور التدوين التاريخي عند العرب توضح بجلاء التداخل بين نوعين من الرواية التاريخية؛ الرواية الشفوية التي تناقلتها الألسن جيلاً بعد جيل، وحملت بين ثناياها الكثير من المعطيات الخرافية، واستندت على العقلية الأسطورية، والمبالغة في تصوير الأحداث والفاعلين فيها(1)، والواقع أن المصدر الذي نبعت منه قد تمثّل في الفترة السابقة لظهور الإسلام. في حين أن النوع الثاني كان قد اعتمد على التدوين خلال القرن الثاني الهجري، وبهذا يعدّ الوليد الشرعي للتراكم المعرفي والثقافي داخل المجال العربي الإسلامي. ولعل السمة البارزة في هذا النوع استناده إلى الدقة العلمية، التي فرضتها الظروف السياسية والإدارية للدولة العربية الإسلامية(2)، إضافة إلى المؤثرات الفكرية التي فرضتها علاقات الجوار مع الحضارات الأخرى، والاتصال الكثيف مع الأمم والشعوب بحكم حركة الفتوحات.

على الرغم من السمات الحضارية البارزة التي خلفتها الحواضر العربية في بلاد اليمن، خلال الفترة التاريخية السابقة لظهور الإسلام، وتوافر اللقى الآثارية والنقوش، التي تعدّ المعين الأهم للدارسين والباحثين، على أساس المدوّن منها، وأنها تمثل شكلاً من أنماط الكتابة، إلاّ أن الاضطراب والارتباك كانا السائدين في كل ذلك؛ إذ تتخذ الطابع الشكلي المستند إلى المبالغة في أخبار الملوك، يعتورها الابتسار والانتقال المفاجيء بين الحقب والمراحل التاريخية. وعلى هذا لا تبتعد الأخبار التي تقدمها هذه المدونات كثيرًا عن مضمون الروايات الشفوية.

بينما اعتمدت الرواية التاريخية خلال فترة الإسلام الأول، وتحديدًا في القرن الأول الهجري، على طائفة من الإخباريين، كان الأبرز منهم وهب بن منبه، المتوفى ١١٠هـ، وكعب الأحبار، المتوفى ٣٤هـ، وعبيد بن شرية، المتوفى ٧٠هـ. وكانت هذه الأخبار قد اعتمدت في بنيتها العامة على تقديم الأخبار الطوال حول تاريخ العرب في الفترة السابقة لظهور الإسلام. وأبرز ما يمكن الخروج منها اعتمادها على الروايات المتواترة شفويًا، وسيادة عنصر المبالغة والخرافة فيها، حتى لتكاد تفتقر إلى الرابط الموضوعي، واقترابها من الخيال إلى حدٍّ بعيد،

وسيادة الطابع القصصي على الأخبار التاريخية حتى القريبة العهد منها، وكان لهذا الأمر انعكاسه المباشر على مفهوم التاريخ لدى العرب خلال فترة الإسلام المبكر، أو حتى خلال الفترات اللاحقة من عمر الدولة العربية الإسلامية؛ إذ وجد المؤرخون الإسلاميون اللاحقون أنفسهم إزاء ركامٍ من الأخبار والروايات الكثيرة، لم يتمكنوا من الفكاك من أسرها، أو يتخلصوا من تأثيراتها. لذلك كانت المهمة التي اضطلع بها المؤرخ العربي عسيرة وصعبة، لا تخلو من المشاق والمزالق، كونها استندت إلى أساسٍ هشّ من الأخبار، التي تفتقر إلى المضامين العقلية، ويسودها الاضطراب والتداخل وارتباك المعاني. وعلى الرغم من الهشاشة التي اصطبغت بها هذه الأخبار، إلاّ أنها وجدت السبيل؛ لتحتل مكانةً وحضورًا في كتابات المؤرخين العرب بشكلٍ واسع.

ويشير هاملتون جب[٣] إلى أن مؤرخين بارزين، لهم وزنهم العلمي وأهميتهم، قد وقعوا تحت تأثير هذه المرويات، مثل الطبري المتوفى ٣١٠هـ، وابن خلدون المتوفى ٨٠٨هـ، الذي أخذ «بالأساطير اليمنية»؛ لإثبات مقولاته التاريخية على الرغم من عدم قناعته بها.

المهم في الأمر أن الأخبار هذه كان لها تأثيرها البالغ في الفهم الموضوعي لتاريخ العرب القديم ولا سيّما في الحقب السابقة لظهور الإسلام، وبالتالي خلخلة الرؤية النقدية في الموضوع التاريخي.

توجه التدوين التاريخي العربي إلى معالجة قضايا تمسّ همومه ومشكلاته المباشرة، وعليه عبّرت المعطيات الموضوعية عن العناية الخاصة التي أولاها المؤرخون العرب خلال القرن الثاني الهجري. فكان التطلع نحو معالجة موضوعات أخبار العرب القدماء، والأنساب، والمغازي، والسير، والفتوح. بينما أسفرت المرحلة التاريخية عن التطلع نحو الاهتمام بأخبار الخلفاء، ولا سيّما الأمويون منهم، لكنها كانت عناية ضعيفة، لم تتجاوز التدوين البسيط المعتمد على الإيجاز[٤]، بينما كان الاعتماد الرئيس على رواية أخبار العرب.

وهكذا يتوضح الدور الذي لعبه معاوية بن أبي سفيان في تدوين أخبار العرب، الذي هيأ لذلك الأمر مجموعة من الكتّاب والحفظة، ولم يكتف بذلك، بل إنه اعتمد على مجموعة من الأخبار بين العرب، ممن عرفوا بباعهم الطويل في هذا المجال، حيث استدعى إلى بلاطه عبيد بن شرية الجرهمي (ت ٧٠هـ) من اليمن[٥]، ودغفل بن حنظلة الدوسي البصري (ت ٦٥هـ) من العراق[٦]، إضافة إلى طائفةٍ كبيرة من إخباريي بلاد الشام[٧].

إن الاهتمام الذي أولته السلطة السياسية، ممثلةً بالدولة الأموية، للعناية بالتدوين التاريخي، لم يكن ليخرج عن التوافق مع العلوم التي ارتبطت بظهور الإسلام من علوم الحديث، والتفسير، والفقه، والتشريع. وهذا التوافق جاء منسجمًا مع التراث التاريخي الذي خلّفه العرب في مجالات الأنساب والأخبار وأيام العرب.

وإذا ما كانت الدولة الأموية، من خلال مؤسسها معاوية بن أبي سفيان قد تطلعت للعناية بأخبار العرب انطلاقًا من اهتماماتٍ شخصية، لا تخرج عن المزاج الشخصي، أو الرغبة في المسامرة، أو التطلع إلى المعرفة، فإن الأمر لا يخلو من الاهتمامات السياسية والإدارية التي تفرضها شؤون تدبير السياسة والرياسة.

الموضوع التاريخي هنا سيخرج عن نطاق المباشرة، وسيتخذ مسارًا آخر، أشدّ اتصالاً ووثوقًا بالمفهوم والمعنى، فإذا كانت البداية إخبارية لا تخرج عن الطابع السردي أو القصصي، فإن التطورات السياسية اللاحقة ستفصح عن تبلور اتجاهات تاريخية واضحة مرتبطة بالبيئة السياسية وطبيعة التوجهات السائدة. وفي هذا يحدد الدكتور

عبد العزيز الدوري مدرستين واضحتي القسمات، هما مدرسة المدينة المنورة، التي اعتمدت على الصياغات والمفاهيم التي قدمها أهل الحديث، حيث تزخر المدينة بهم، وتكون المعبّر عن الاتجاه الإسلامي..أما الثانية فهي مدرسة العراق، التي قامت اعتمادًا على النشاط القبلي، الذي برز في مدينتي الكوفة والبصرة، حيث التأسيس الجديد، وتطلّع القبائل فيهما للبروز والظهور على حساب القبائل الأخرى؛ ليتمثل في هذا الاتجاه القبلي.

وفي هذا تمّ تحديد نمطين من الاتجاهات التاريخية(٨)، الأول اتخذ شرعيته وطابعه الفكري من النسق التقليدي، الذي قدمه الأنموذج الإسلامي بصفته محددًا قيميًّا للأفكار والمفاهيم التي سادت في الكتابات اللاحقة. بينما اصطبغ الثاني بطابع الصراع الذي دشنته العوامل السياسية في البيئة القبلية، وتحديد طبيعة النظرة إلى مسألة السلطة السياسية.

وهكذا التقت المدرستان لصياغة الروافد الفكرية والموضوعية لمسألة الوعي التاريخي لدى العرب، وبالتالي الخروج بحصيلة تاريخية مثّلت الاتجاه الرسمي للدولة العربية الإسلامية. فقد كان للتواريخ المحلية، والتراجم، والطبقات، والسير، والحسبة، والمغازي، والأنساب(٩) أثرها الفاعل والمؤثر في تحديد القوى الفاعلة في بنية الدولة ومؤسساتها، بينما مثل علم الحديث والتفسير الإطار الفكري والمنهجي لمعالجة الموضوع التاريخي بشكله العام.

لم يكن التدوين التاريخي استكمالاً محضًا لمظاهر الدولة الناشئة، بل ارتبط بجملة من العوامل الأساسية والراسخة في الحياة العربية الإسلامية.

وكان للقرآن الدور الأهم في دفع العرب نحو العناية بالنص القرآني، انطلاقاً من المسعى الدائب في سبيل فهم الدين الإسلامي، واستيعاب الظروف التي رافقت نزول الآيات والسور القرآنية، فكان علم أسباب النزول، إضافةً إلى التوسع في علم التفسير وفهم الحوادث والمجريات المرافقة لظهور الإسلام.

وإذا كانت العناية بالنص القرآني قد استوجبتها الدوافع الدينية، فإن المعلومات والأخبار الواردة عن الأمم السالفة كانت حافزًا لتطلع العرب نحو معرفة التاريخ القديم، وفهم الأحوال والأوضاع التي كانت تحيط بالأمم السالفة، ومحاولة بلوغ نوع الوعي بالأسباب التي جعلت هذه الأمم تكون عرضةً للغضب الإلهي، وبالتالي الخروج بتفسير ديني لهذه الظاهرة. ومن هذا كان الاتصال بأصحاب الكتاب من نصارى ويهود؛ لمعرفة هذه الأخبار من خلال كتبهم المقدسة؛ لتبرز ظاهرة «الإسرائيليات» في علوم التاريخ والتفسير(١٠)، التي يتمثل فيها الاعتماد في الشروح والنقول عن أصحاب الكتاب، وقد لعب كلٌّ من كعب الأحبار ووهب بن منبه دورًا بارزًا فيها.

كان للقرآن الأثر الأهم في تعميق توجه العرب نحو التدوين، وبحكم حداثة التجربة نال العدد المحدود من الكتاب، الذين اعتمد عليهم الرسول ﷺ في تدوين الوحي، مكانةً ومنزلةً رفيعة في المجتمع الإسلامي، من أمثال: «عثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب الأنصاري، ومعاوية بن أبي سفيان، وأبي الدرداء، وغيرهم».

ونتيجة للظروف التي أحاطت بالدولة العربية الإسلامية، وتوسّع الفتوحات، والاتصال بالأمم والشعوب، التي لا تعرف اللغة العربية، اتخذت مهمة التدوين طابعًا انتقائيًّا صارمًا، جعلت من الخليفة عثمان بن عفان يتوجه(١١) نحو اعتماد مجموعةٍ من النسخ بإشرافه الشخصي مع مجموعةٍ من الصحابة ذوي السبق في الإسلام، وإرسالها إلى أنصار الدولة الإسلامية الرئيسة في مكة، والمدينة المنورة، والشام، والبحرين، واليمن، والبصرة، والكوفة(١٢).

مثل الإسلام حافزًا عقليًّا شديد الوضوح في دفع منظومة العلاقات الاجتماعية إلى أمام؛ إذ لم يتوقف

عند مدلولٍ واحد أو معطى محدد، كالعناية بالعامل الديني فقط، بل احتوى على مجموعةٍ من المضامين والقيم التي شملت مرافق الحياة العربية المختلفة، وكان له الإسهام المباشر في تحويل واقع الفرقة والتجزئة والاختلاف في المرجعية الفكرية إلى مجتمعٍ موحّد يخضع لقيمٍ محددة وعقيدةٍ واضحة. وهكذا ظهر مشروع الدولة الذي استند في تفصيلاته وسماته على منظومة الفكر في إطاره الإسلامي. ومن هنا كان التشكّل العقلي الذي أفضى إلى تكوين بنية معرفية تاريخية؛ لتتوافق مع المعطيات التي قدمها الأنموذج الجديد. فالواقع كان يتمثل في الدولة العربية الإسلامية، أما المعطى العقلي والفكري، فإنه يتمثل في العقيدة الإسلامية.

كان للقرآن دوره الواضح في الإفصاح عن الوعي التاريخي لدى العرب المسلمين، انطلاقًا من عالمية الدعوة، والغائية التي تسير عليها الحياة بلوغًا إلى يوم القيامة، وكان الإنسان، الذي خلقه الله، قد تمّ تشريفه بنعمة العقل، وعلى هذا هو مسؤولٌ عن أفعاله. من هنا يُبنى الوعي التاريخي على أساس أن المجتمع البشري يتحرك ويتفاعل وينمو في سياق الغاية النهائية، التي وضعها الخالق الحكيم.

ونتيجةً للدور الذي يضطلع به الفرد داخل المنظومة الاجتماعية، وأهمية الاجتماع البشري من أجل التكافل وإفساح الفرصة والمجال للفرد للتعبير عن قدراته الذاتية، كانت الدعوة إلى فهم الذات[١٣] الأساس في الخطاب القرآني؛ إذ من خلالها يكون البدء والمستهل لبدء الخطوات الواثقة والسليمة في البناء الحضاري. وفهم الذات هنا تتعدد مستوياته، فهو يتعلق بالاستعداد للاضطلاع بالدور الحضاري المناط بالإنسان ضمن المنظور العام والشامل الذي يقدمه القرآن. ومن خلاله يكون التطلع للانخراط ضمن الذوات الجمعية التي تؤلفها المجموعة البشرية، وهنا على وجه التخصيص «المجتمع الإسلامي»، فكلما كان الفهم عميقًا، كان الانسجام والتكامل من السمات الأساسية في ذلك المجتمع. فالمعطى الحضاري لا يمكن أن يتبلور دون وحدة الانسجام، التي يجب أن تطغى على المجتمع، فمهما مُنح الإنسان من قدراتٍ وطاقات وإمكانات، فإنها لا يمكن أن تلبي جميع حاجاته، وعليه لا يتمكن الإنسان من أن يجد ذاته إلا من خلال انضوائه في المجموع. وهذه الفكرة التاريخية كان قد أكّد عليها الإسلام في بداياتها الأولى، من خلال الإشارة إلى أهمية الهجرة إلى الحاضرة ونبذ حياة البادية[١٤]، بل إن الإسلام أشار بشكلٍ صريح إلى أن المهاجر الذي يعود إلى البادية بحكم المرتد عن دينه.

تلجأ فلسفة التاريخ إلى مبدأ الكلية في معالجة الظاهرة التاريخية، وهي في هذا تعمد إلى البحث عن وحدة عضوية بين الأجزاء، وتحاول بكل جهدها الانفلات من التأثر بعصرٍ واحد، بل تجتهد للانزياح الزماني لتمتد نحو المستقبل، وعليه تكاد المصادفة التاريخية في هذا المبدأ تنحصر في زاوية ضيقة ومحدودة.

أما المبدأ الثاني فإنه يقوم على العليّة، حيث البحث القائم على أن لكل علة معلولاً، ولكل سببٍ مسببًا، والاتجاه في هذا يقوم على أن الحدث الجزئي لا يمكن الخروج في معالجته عن الإطار الذي قدمه علم التاريخ، والمستند على عناصر الفردية والزمان والمكان. وفي سبيل الشروع في تحديدٍ أدق وأكثر عمقًا يعمد فيلسوف التاريخ إلى أنساق إجرائية لمعالجة الظاهرة، تقوم على الصورة العقلية حيث عنصري «الوحدة والمعنى»[١٥].

الإسلام عقيدةٌ تقوم على الوحدة العضوية الشاملة، فهي لا تقبل التجزئة، ولا يمكن تقسيم المعاني فيها، وهي كما يقال في المثل الدارج «يكون فيها الأسود أسودَ، والأبيض أبيضَ». والظاهرةُ مهما كانت جزئية، فإن الكليَّ فيها واضحٌ لا يقبل

النص - التدوين» إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي

التجزئة. والقرآن يتعرض لهذه الظاهرة التاريخية «البداوة» محددًا فيها المعنى **﴿قالت الأعرابُ آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**(١٦). وتأخذ المباشرة في الخطاب القرآني مدى أشدّ لهذه الظاهرة **﴿الأعراب أشدّ كفرًا ونفاقًا وأجدر ألاّ يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله، والله عليمٌ حكيم﴾**(١٧). ويحدد الدكتور محمد جابر الأنصاري أن كلمة «الأعراب» قد وردت في القرآن عشر مرات، في سور التوبة والأحزاب والفتح والحجرات، في تسعٍ منها نلمح الوعيد والسخط. أما الآية الوحيدة التي ورد ذكرهم بالصورة الإيمانية، فإنها لم تكن لتخلو من حثٍّ وتوجيه(١٨).

كان الرسوخ والشمول هو الغاية التي قصدها القرآن في خطابه إلى الناس كافة، بدعوته العامة العالمية، وعنصر المكان هنا يحتل دلالة لها قيمتها ومضامينها القصدية، ولا سيّما مجال التنظيم وتطبيق الأحكام. والواقع أن فكرة الاتصال كانت الحاكمة، على أساس إبلاغ القيم والأحكام الجديدة، التي يحملها الدين الإسلامي إلى المجموعة البشرية؛ فكلما كان الاجتماع مركزًا، كما في البيئة الحضرية، كان الاتصال أشدّ فاعلية، في حين أن البادية بقسوتها وعزلتها تجافي طبيعة الفكرة الإسلامية. ولا بدّ من التنبّه هنا إلى أن ارتكاب الكبيرة التي أشار إليها الإسلام كانت قد تلخصت في ترك المسلم للحاضرة بعد هجرته إليها.

إن الحفز الحضاري الذي قدمه القرآن كان قد استند إلى معيار الاستقرار والتكامل، فليست المسألة سباقًا بين المدينة والبادية بقدر ما كانت تأكيدًا على القيم الحضارية، التي تستدعي الرسوخ والثبات من أجل النهوض بالمشروع الحضاري والعقيدي التاريخي، المتمثل بالإسلام الذي جاء إلى الناس كافة. تُرى إلى أين تقودنا جدلية الصراع بين البادية والحاضرة، وأيُّ علّةٍ تكمن خلف كل هذا؟ إن الحضارة العربية الإسلامية تشير إلى المعطى التاريخي الذي قدمته القوانين الاجتماعية، التي يزخر بها القرآن والسنة النبوية وسير الصحابة.

والواقع أن هذه الجدلية، التي بقيت تؤدي عملها في الحياة والنمط الحضاري، كانت خلف العديد من الظواهر التاريخية الكبرى في الدولة العربية الإسلامية، بدءًا من الفتنة الكبرى، ومرورًا بالاختلاف الشديد حول أحقية الخلافة، التي تدور صراعاتها حتى لحظتنا الراهنة، أو بروز حركة الردة حال وفاة الرسول ﷺ، أو تركز القوى الاقتصادية في يد فئة على حساب أخرى(١٩).

للمكان أهميته الواضحة في النص القرآني، وهذه الأهمية تأتي من الدلالة التي تقدمها طبيعة العلاقة بين المكان والإنسان. المكان بكلّ ما يحتويه من سماتٍ وظواهر طبيعية، تجعله يحفز العقل ويحرّك ملكة التفكير بلوغًا للوصول إلى القدرات التي يمتلكها الله الخالق. وكل مظهر من المظاهر التي تزخر بها الطبيعة ما هي إلاّ براهين ودلالات على جانبين شديدي الأهمية هما: القدرة على الخلق، والحكمة في التدبير. من هذين المعطيين ترسخت أهمية المكان لدى المؤرخ العربي الإسلامي. ولم يضع القرآن موقفًا تحييديًّا في علاقة الإنسان بالطبيعة، بل جعلها مسخرةً لفائدته ومصلحته في سبيل بلوغ الغاية التي ينتهي إليها الخلق. وعليه تتبدى الحكمة في الاستبدال الواضح في العلاقة مع الطبيعة التي كانت مبنيةً على الخوف؛ لتأخذ بُعدًا إيجابيًّا قوامه الفائدة وتعميم الخير لمصلحة الإنسان، وبهذا يكون الطريق ممهدًا لبناء الحضارة، وبالتالي التمكّن من صياغة المفهوم التاريخي.

يُعنى القرآن بمفهوم الزمان عنايةً شديدة، وهي ترد فيه في ألفاظ مثل: الدهر، الحين، المدة، اليوم، الأجل، الأمد، السرمد، الأبد، الخلد، الوقت، العصر.

ويتم التناول في مضامين مختلفة وأفكار متنوعة، لكنها تصبّ جميعًا في فكرةٍ قوامها أن الزمن القرآني يسير من بدء الخليقة، لحظة نزول آدم وحوّاء إلى الأرض، إلى يوم القيامة حيث الحساب؛ ليحقق الله فيه مبدأ «الثواب والعقاب». ويتم بناء العلاقة بين الإنسان والزمان عبر لفظة الدهر، التي يتم من خلالها التعرّض للزمن الطويل كما في قوله تعالى: **﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا﴾**[٢٠]، على أساس أن الدهر يمثل المدة والزمن التي يمر بها العالم من الخليقة إلى القيامة، ومن هذا المفهوم اتجه المؤرخ المسلم للعناية بموضوعه، فالبداية التي يقوم عليها التاريخ الإسلامي تبدأ بقصص الأنبياء والعصر الذي يعيشون فيه، وهم بإيمانهم واعتقادهم لا يخرجون عن مفهوم انتقال الإنسان من الحياة الدنيا إلى حياة البعث والخلود.

وقد قدّم القرآن النموذج الموضوعي لطبيعة الفهم الذي يقوم عليه إدراك المؤرخ المسلم، حيث تمّ تقسيم التاريخ القديم وفق الحضارات التي سادت وكيف بادت. أما اللحظة المعاصرة بالنسبة للمؤرخ، فقد توجّه لمعالجتها من خلال التاريخ الحولي الذي يقوم على تتابع السنين. فيما كانت فكرة التاريخ في القرآن ترتكز على معنى العبرة والعظة التي يستفيد منها الإنسان في حياته، **﴿لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب﴾**[٢١].

تعالج فكرة التاريخ الأحداث التي تدور في واقع الحياة، والأفكار التي يتداولها الناس. والعناية هنا ترتكز على المباشر من الأحداث التي يستوعبها الإنسان زمانيًّا وحضاريًّا. في حين أن علم التاريخ يستند على العقل في النقد والاستنتاج، حيث تبرز المدركات الإنسانية في تفسير الظواهر؛ لينتج عنها الوعي التاريخي الذي يقوم على العلاقة الراسخة والوثيقة بين الذات والزمان.

والواقع أن العرب قبل الإسلام كانت لهم عناية واضحة بموضوعات الأنساب، وأيام العرب، وتاريخ الأديان، والنقوش التي خلفتها الحضارة العربية في اليمن؛ لتكون الإشارة، وبشكلٍ واضح، إلى وجود المادة التاريخية التي يمكن الاستناد إليها في رسم الصورة العامة والشاملة للمؤرخ في تنظيم موضوعه وتحديده، إلا أن جملةً من الملاحظات يمكن الوقوف عليها ولا سيّما في مجال موضوع أيام العرب، حيث يغلب السرد القصصي على حساب المادة التاريخية. فالمبالغة وتحريك العاطفة يكادان يكونان القاسم المشترك في أغلب مادتها.

أما التاريخ بصفته مادة إخبار عن حدث، فينزوي بعيدًا في زاوية قصيّة وبعيدة. ولعلّ القصد الذي كانت تقوم عليه لا يخرج عن المسامرة والاستجابة للنوازع القبلية، التي كانت سائدة في تلك الحقبة، يغلب عليها طابع الكلام والشفاهية التي يلهج بها أبناء القبيلة الواحدة. وعلى الرغم من كل الملاحظات التي يمكن أن تؤخذ على موضوع أيام العرب، إلاّ أنها كانت من المواد الرئيسة التي أفاد منها مؤرخو القرن الثاني الهجري، وعلى أساس طبيعتها الخالية من التخصيص والتوجيه غدت ميدانًا خصبًا للاتجاهات والتيارات، حيث تبارى المؤرخون في وضع اللمسات الخاصة في جوانب سياسية واجتماعية، إلا أنها بقيت تعاني من وحدة الموضوع، وتفكّك عناصره، واختلاط الزمن فيها. لكنها حملت بعضًا من التصور التاريخي، وصارت المادة التي قامت عليها مدرسة تاريخية ممثلةً بالمدرسة العراقية، التي حملت بين ثناياها التوجه السياسي[٢٢].

ما خلّفه العرب قبل الإسلام يمكن أن يوضع في مادة التاريخ، فالشعر بشفاهيته، والخطابة المقرونة بالسجع، والأيام التي يسودها السرد والمباهاة، والأنساب القائمة على رابطة الدم والعصبية القبلية، والنقوش الكتابية البسيطة الموضوعة على شواهد

القبور والأضرحة، أو على بنايات المعابد والقصور الملكية، كلها تمثل حقائق يستند إليها الموضوع التاريخي ويقوم عليها، وهي تعبيرٌ واضحٌ وجليّ عن النشاط والإنجاز الذي قدمه الإنسان في الماضي[٢٣]. وهي، وإن خلت من مبحث التاريخ في صورته العلمية، لا تخلو من مادةٍ خام تكون المعين والمنهل للمؤرخ في تحديد قسمات المرحلة وسماتها، والأسس التي قامت عليها، في إسباغ الصورة التي ظهرت عليها، والنهج الذي سار عليه الآخرون، ونمط التفكير السائد.

ومهما غاب عنها التعليل، أو افتقدت إلى المنهج الواضح الذي تقوم عليه، فإنها تحمل بين ثناياها الكثير من معطيات تلك المرحلة التاريخية، ولا سيّما أن عناصر المادة التاريخية تكون فارضة حضورها بشكل أخّاذ وقوي من خلال الذات والزمان والمكان في المعلومات التي تقدمها الوثيقة التاريخية. وكل ما قدمه الإنسان في ماضيه لا يخلو من غاية، قوامها الخصوصية البشرية، وتحديد المنجز الذي يميزه عن الآخر؛ ليتم بالتالي تحديد مكوناته وطبيعته بلوغًا إلى اكتشاف ذاته وأهميته داخل هذا النسق الحركي المتفاعل.

ولعل الأحداث المتفاعلة والساخنة التي ألمت بعرب ما قبل الإسلام كانت تمثل في حقيقتها الجذوة والمحفز نحو إرادة التغيير من واقع الصراع المرير والشديد بين القبائل، حتى كانت الدعوة الجديدة التي تمثلت بالإسلام الحافز الأشدّ في تحديد النظرة القاطعة، بين حالة الانقسام، والتشرذم، والاقتتال، والجهل، والظلامية، ونموذج الوحدة والاتصال والسلام والوعي والنور الذي نادى به الإسلام؛ ليسفر الواقع الموضوعي عن أداء تاريخيّ فاعل شديد التألّق، تمثّل بنقل الصراع من داخلي قبلي لا ينقطع إلى سلامٍ داخليّ اجتماعي، عبّر عن إرادة المعرفة التاريخية، التي وجهته نحو الخارج بحركة الجهاد والفتوحات، وتوطيد هذه المعرفة العقيدية في إطارٍ مكانيّ كان من اليسير أن يتم التفكير فيه سابقًا، ويأتي التحدي أقصاه حين يتمكن هذا النموذج الجديد «الإسلام» من تعزيز تجربته الفتية والناهضة وتثبيتها على أعظم كيانين سياسيين في تلك الحقبة، ممثلين بالامبراطورية الساسانية في بلاد فارس، والامبراطورية البيزنطية في بلاد الروم.

إن إنجازًا تاريخيًّا بهذا الحجم ما كان له أن يظهر أو يؤتي ثماره دون الاستناد إلى وعي تاريخي واضح السمات، فهل يمكن لأمة دون تاريخ أن تتمكن من تحقيق هذا العمل البارز في حياة البشرية وتاريخها؟ وهل تمكّن العرب من تحقيق مشروعهم السياسي والثقافي والديني دون الاستناد إلى خصوصيتهم التاريخية؟، والشواهد التاريخية كثيرةٌ وعديدة؛ فهذا المؤرخ المسعودي (ت ٣٤٦هـ) يقول عن أيام القادسية: «وكانت وقعة القادسية في المحرم سنة أربع عشرة، ومال من الطيلة... نحو بجيلة، ... فبعث سعد إلى بني أسد، لما نظر إلى المراكب والطيول قد مالت إلى بجيلة، فأمرهم بمعونتهم»[٢٤]، وحين يشير إلى رواية أبي محجن الثقفي يقول: «وكان أبو محجن الثقفي محبوسًا في أسفل القصر، فسمع انتماء الناس إلى آبائهم وعشائرهم، ووقع الحديد وشدة البأس، فتأسف على ما يفوته من تلك المواقف، فحبا حتى صعد إلى سعد يستشفعه ويستقيله، ويسأله أن يخلي عنه ليخرج»[٢٥].

هنا نكون إزاء الطابع الملحمي الذي اعتاد عليه العرب في أيامهم، وعبر تجربتهم الشعورية والإنسانية، وعلى الرغم من الطابع الجهاري الذي أسبغه الإسلام على حركة الفتوحات والعمل العسكري، إلا أن ملمح القبلية والعصبية سرعان ما طغت على حركة الواقع، ولكن بشكلها الإيجابي الحافز. وعليه لا يمكن إلغاء المكونات التاريخية أو التغاضي عنها، فهي تقوم على ركيزةٍ من الوعي

مقالات

المتصل والمستمر، الذي يشكل الذاكرة التاريخية لأيّ أمة. ومهما تعاقبت المراحل والحقب، فإن الفصل بينها يمكن أن يندرج في دائرة البحث في الموضوع التاريخي المحدد لسبر أغواره والإحاطة بالأوضاع التي ألمّت به.

ألقت الشفاهية بظلالها على طبيعة الموضوع التاريخي، فعلى الرغم من تأكيد الرسول ﷺ على أهمية التوجه نحو الكتابة وتعلمها منذ بواكير دولة المدينة، التي شيّد أسسها الرسول ﷺ ، إلا أن التقنين والحذر كانا سمةً بارزة في هذا المجال. فقد فرضت طبيعة التوجه نحو الكتابة آليات حذرة ودقيقة، ولا سيّما أنها توجهت بصفةٍ مباشرة للتعامل مع نصّ مقدس ممثّل بالقرآن. والأهمية في ذلك تبرز في محدودية عدد كتّاب الوحي القرآني، والشروط الصارمة والدقيقة التي توافرت فيهم. وكان الاتجاه السائد إبّان حياة الرسول ﷺ الامتناع عن تدوين الحديث النبوي خشية من التداخل مع النص القرآني في طبيعة القدسية والأهمية، وهذا ما يتجلى في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم: (لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)[٢٦]. والأخبار عن أكثر من عملية حرق تمت لكتب الحديث كثيرة، منها تلك التي تمت في زمن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده[٢٧].

والواقع أن النهي عن تدوين الحديث كان قد جاء خلال إقامة الرسول ﷺ في المدينة المنورة، على أساس أن المرحلة استدعت الاهتمام والعناية بالتفصيلات التي تقدمها الأحاديث النبوية في مجال العبادات، ويأتي اهتمام الرسول ﷺ بأهمية الشفاهية والسماع للأحاديث النبوية انطلاقًا من مسوغات واقعية، لم تكن لتخرج عن أميّة أغلب الصحابة وجهلهم بالكتابة.

ولم يكن الأمر ليخرج عن طبيعة التجارب التي مرت بها الأمم السابقة، فالتوراة كان قد تعرّض للتشويه على يدِ أحبار يهود خلال السبي البابلي لهم؛ أي بعد ستمائة سنة من وفاة موسى عليه السلام، مما فتح البابَ مشرعًا للتداخل مع الأساطير البابلية. إضافة إلى الإنجيل الذي كتب على يد أربعةٍ من حواريي السيد المسيح عليه السلام. ولعل لهذين المثلين، أثرهما الشديد والقوي في الخشية على القرآن من التداخل مع الحديث النبوي والسنة[٢٨].

ولد التدوين التاريخي لدى العرب في رحم التجربة الإسلامية، وهكذا وجد نفسه في خدمة علوم الدين، بعبارةٍ أخرى، من السياق الذي قدمه الأنموذج الإسلامي في أكثر من مجال، حيث نلاحظ أن القرآن، وهو المصدر الأول والرئيس للتشريع، لم ينزل دفعةً واحدة، بل جاء متلاحقًا، ولا سيّما في الأحكام التي تعرّض لها. وهكذا كان الاتجاه نحو تمييز هذه الأحكام وترتيبها، لتمثّل منهجًا لعمل المؤرخ المسلم، فيما كان لحاجات الدولة العربية الإسلامية تطلعاتها الأساسية والضرورية في تثبيت حقوق أفرادها ومواطنيها، ولا سيّما في مجال الأسبقية في الإسلام، وأهمية المشاركة في الأحداث الكبرى، مثل المجاهدين الذين ساهموا في غزوة بدرٍ الكبرى. وعلى هذا ترتبت حقوق خاصة للمهاجرين الأوائل والصحابة الذين كان لهم دور بارز ومهم في تشييد صرح الدولة الإسلامية، حتى كان ديوان العطاء، الذي أسسه الخليفة عمر بن الخطاب، قد اعترف، وبشكلٍ رسميّ، بحقوق خاصة للرعيل الأول من المسلمين. إضافة إلى طبيعة حركة النمو والاتساع الذي رافق الدولة العربية الإسلامية من حيث تحديد شكل العلاقة مع الدولة المركزية، وارتباط كل هذا بالفتوحات الإسلامية وظروفها المرافقة، لذا كانت العناية بتدوين ذلك الفتح والتركيز على نوعين: صلحًا أم عنوةً[٢٩].

«النص - التدوين» إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي

من هنا تتبلور اتجاهات التدوين التي فرضتها ظروف موضوعية، استدعتها طبيعة النمو الداخلي وشكل الاتصال الخارجي، وبذلك تكون الفائدة واضحة المردود شديدة المباشرة، لا يمكن الطعن فيها أو الإقلال من شأنها. فإذا كان التاريخ في صورته الشائعة يقوم على سرد الأحداث وتتابعها، وبالتالي يكون مادة متكاملة أمام القارئ أو الدارس؛ لينظر إليها من زاويته الخاصة، فإنه لدى المؤرخ المسلم يؤدي وظيفة شديدة الاتصال بالواقع الجديد، الذي هيأه الإسلام بمتطلباته نحو المجتمع. فكانت الصياغة التاريخية تنزع نحو التعامل مع الواقع، وتحاول بكل جهدها أن تتواصل معه.

والواقع أن التعامل مع الموضوع التاريخي ضمن البعد الديني كان قد خضع وبشكلٍ رئيس للصدق والتحقق من الخبر الذي يمثل عماد الموضوع التاريخي. فالمضمون الديني يفرض نوعًا من الخضوع التام من قبل المؤرخ لصدق راوي الخبر، والتدقيق الصارم في مكوناته الشخصية وأهوائه وميوله.

وعلى هذا الأساس تمّ تدبيج التاريخ الإسلامي المرتبط بالموضوعات الدينية من سيرة ومغازٍ وفتوح وطبقات الصحابة. في حين أن الموضوع السياسي ضمن المادة التاريخية قد تمت معالجته بمرونةٍ أكبر، انطلاقًا من طبيعة العلاقة السائدة التي سادت في العصرين الأموي ٤١ – ١٣٢هـ، والعباسي ١٣٢ – ٦٥٦هـ. حيث سادت الصراعات القبلية والفتن، واشتدّ عود العصبية بتأييد وتشجيع مباشر من لدن السلطة الأموية. في حين برز الصراع الحضاري على أشده خلال العصر العباسي(٣٠)، وغدت موضوعات كالشعوبية والفرق الكلامية تأخذ حيزًا واسعًا في الموضوع التاريخي.

بقي التدوين خلال القرن الأول مقتصرًا على جمع القرآن حتى خلافة عمر بن عبد العزيز ٩٩ – ١٠١هـ، الذي أمر بتدوين السنة النبوية، على الرغم من كره العلماء المسلمين لذلك العمل. والواقع أن خلافة ابن عبد العزيز جاءت في فترة تاريخية، ازدحمت بالصراعات القائمة على الافتراء والذم والقدح في شخصيات الصحابة. فمعاوية ومن خلفه في الدولة الأموية كانوا قد تغاضوا عن شتم علي بن أبي طالب من على المنابر، وشجعوا على دعم الأحاديث النبوية التي تشكك في مناقبه وأعماله؛ ليظهر بالمقابل اتجاه الشيعة الذين عملوا على حشد الأحاديث النبوية التي تدعم من موقف علي وتبرّزه على باقي الصحابة، إضافة إلى حرصه على حفظ الحديث، ولا سيّما أن الحفاظ قد انتشروا في بلاد الإسلام، ومات أغلب الثقاة منهم. فكتب إلى عامله على المدينة أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم بأهمية الاتصال بـ عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وتدوين الحديث عنهما. كذلك وجّه أمره إلى محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (تـ ١٢٤هـ)(٣١) بتدوين الحديث، إضافة إلى مجموعةٍ من الفقهاء.

يورد السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء)، في أخبار أبي جعفر المنصور (١٣٦ – ١٥٨هـ) نقلاً عن الذهبي: «في سنة ثلاث وأربعين شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنف ابن جريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحماد ابن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنّف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنّف هشيم، والليث، وابن لهيعة، ثم ابن المبارك، وأبو يوسف، وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودُوّنت كتب العربية، واللغة، والتاريخ، وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان أئمة يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحفٍ صحيحة غير مرتبة»(٣٢).

والسيوطي يضرب صفحًا عن إيراد أيّ خبر عن توجّه عمر بن عبد العزيز نحو تدوين السنة، لكنه يشير إلى خبرٍ مقتضب عن الزهري: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى سالم بن عبدالله يكتب إليه بسيرة عمر ابن الخطاب في الصدقات، فكتب إليه بالذي سأل، وكتب إليه: إنك إن عملت بمثل عمر في زمانه ورجاله في مثل زمانك ورجالك كنت عند الله خيرًا من عمر»(٣٣).

يمكن رصد معطيين موضوعيين للاتجاه نحو التدوين التاريخي، هذا في حال استبعاد الكتب الرسمية والتقارير المتبادلة بين الجهات الرسمية، أو الطابع السردي لأخبار العرب الذي اهتم به معاوية بن أبي سفيان. فالمشروع الذي اضطلع به عمر بن عبد العزيز كان قد تبلورت فيه الاتجاهات الأخلاقية، ولا سيّما أن الفتنة كانت اشتدت وألقت بظلالها على أبرز المقومات الفكرية والعقيدية للمجتمع الإسلامي. في حين أن مشروع أبي جعفر المنصور التاريخي كان قد استند إلى أساسٍ أيديولوجي، قوامه تحديد مسار الخطاب العباسي في غربلة الإرث الذي خلفه الأمويون، والحرص الشديد على إخفاء لمسات العلويين، حلفاء الأمس القريب في زعزعة السلطة الأموية، ومحاولة تثبيت منهجٍ شمولي يستند إلى الحديث، والفقه، والتفسير، والعربية، واللغة، وأيام الناس.

والنص الذي يورده السيوطي عن الشروع بالتدوين لم يخل من الذكاء: إذ لم يشكك بالعلم الموجود الذي تمّ تدوينه، بل كانت الإشارة «وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحفٍ صحيحة غير مرتبة». فالحفظ والنظام كان غاية التدوين الذي أقدم عليه العباسيون، هكذا يخبرنا ظاهر النص. ولكن ألا يدخل الانتقاء ووجهة النظر الخاصة في تحديد أوليات هذا النظام. وإذا ما كان الخليفة عمر بن الخطاب قد أشار إلى: «ضعوا للناس تأريخًا يتعاملون عليه، وتصير أوقاتهم مضبوطةً فيما يتعاطونه من معاملاتهم»(٣٤). بناءً على التساؤل الذي تقدّم به أبو موسى الأشعري(٣٥)، أو أنه فطن إلى الصك الذي رُفع إليه في شهر شعبان من دون تمييز لسنةٍ محددة(٣٦)، فإنما كان ينطلق من وجهة نظرٍ إدارية بحتة.

من هنا يمكن رصد ثلاث مراحل رئيسة مرّ بها التدوين التاريخي العربي الإسلامي، تمثل في الأولى تثبيت الحقوق وتحديد المسؤوليات، وفي الثانية اتخذت طابعًا أخلاقيًا لكبح جماح الكذب والافتراء، ولا سيّما في مجال الحديث النبوي، فيما تركز في الثالثة تحديد مسار الخطاب السياسي للدولة العربية الإسلامية.

«النص - التدوين» إشكالية الخطاب التاريخي العربي الإسلامي

الحواشي

١ – دراسات في حضارة الإسلام: ١٤٤.
٢ – الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي: ١٧.
٣ – دراسات في حضارة الإسلام: ١٤٤ – ١٤٥.
٤ – تاريخ الرسل والملوك: ٦/٤٩٥.
٥ – الفهرست: ٣٢.
٦ – الطبقات الكبرى: ١٤٠:٧.
٧ – الرواية التاريخية في بلاد الشام: ٢٤ – ٢٧.
٨ – بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب: ١١٨.
٩ – بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب: مجلة الفكر العربي ع٢ س ١٩٧٨، ٥٧.
١٠ – مأثر الإنافة في معالم الخلافة: ٩٧:١.
١٢ – منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب: ١٨٩.
١٣ – الإسلام والوعي التاريخي عند العرب: ٨٩.
١٤ – التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام – مكونات الحالة المزمنة: ٩٤.
١٥ – في فلسفة التاريخ: ١١٠:٢.
١٦ – الحجرات : ١٤.
١٧ – التوبة : ٩٧.
١٨ – التأزم السياسي: ٩٨.
١٩ – تكوين العرب السياسي: ٦٧.
٢٠ – الإنسان : ١.
٢١ – يوسف : ١١١.
٢٢ – أدب التاريخ عند العرب: ١٤٣:١.
٢٣ – صناعة التاريخ: ١١٩.
٢٤ – مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٣١٣:٢.
٢٥ – المصدر نفسه: ٣١٤.
٢٦ – صحيح مسلم: ٢٢٩:١٨.
٢٧ – تقييد العلم: ٣٤.
٢٨ – تدوين السنة: ٣٩.
٢٩ – العرب والفكر التاريخي: ٨٠.
٣٠ – المصدر نفسه: ٨٢.
٣١ – تدوين السنة: ٥٩ – ٦٠.
٣٢ – تاريخ الخلفاء: ٣٠١.
٣٣ – المصدر نفسه: ٢٦٢.
٣٤ – المختصر في علم التاريخ: ٦٢.
٣٥ – البداية والنهاية: ١٠:١.
٣٦ – تاريخ مدينة دمشق: ٣٤:١.

المصادر والمراجع

الأنصاري : محمد جابر.
– التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.
– تكوين العرب السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م.

جب : هاملتون.
– دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

حسين : محمد عواد.
– صناعة التاريخ، مجلة عالم الفكر مج٥، ١٩٧٤م.

الدوري : عبد العزيز.
– بحث في نشأة علم التاريخ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت.

ابن سعد : محمد.
– الطبقات الكبرى، دار صادر – دار بيروت، ١٩٥٨م.

السيوطي : جلال الدين.
– تاريخ الخلفاء، تح. قاسم الشماعي ورفيقه، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦م.

الشرقاوي : عفت محمد.
– أدب التاريخ عند العرب، مكتبة الشباب، مصر، د.ت.

صبحي : أحمد محمود.
– في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠م.

الطبري : محمد بن جرير.
– تاريخ الرسل والملوك، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.

العروي : عبدالله.
– العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ت.

عطوان : حسين.
– الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦م.

فوزي : إبراهيم.
– تدوين السنة، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٥.

قاسم : قاسم عبده.
– الإسلام والوعي التاريخي عند العرب، مجلة الفكر العربي، ع٢٧، س ١٩٨٢م.

القلقشندي.
– مأثر الإنافة في معالم الخلافة، تح. عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

كوثراني : وجيه.
– بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب، مجلة الفكر العربي، ع٢، س ١٩٧٨م.

المسعودي :
– مروج الذهب ومعادن الجوهر، فهرسة يوسف أسعد داغر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٩٦م.

ابن النديم : محمد بن إسحاق.
– الفهرست، دار المعرفة، بيروت.

نصار : حسين.
– نشأة التدوين التاريخي عند العرب، منشورات اقرأ، بيروت، ١٩٨٠م.

الوافي : محمد عبد الكريم.
– منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٠م. ●

كتابُ الأشباه والنظائر في النحو

جلال الدين السيوطي (تـ ٩١١ هـ)

دراسة في منهجه التنظيمي وإلقاء الضوء على مصادره النحوية

الدكتور/ عبد الإله أحمد نبهان
جامعة الإمارات - العين - قسم اللغة العربية

كتابُ الأشباه والنظائر في النحو جلال الدين السيوطي (تـ ٩١١هـ)

كان الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(١) غزير التصنيف مُكثرًا من التأليف، فقد صنَّف في عددٍ من فنون العلم: صنَّف في تفسير القرآن الكريم وعلومه، وفي الحديث الشريف وعلومه، وفي التاريخ والتراجم، وفي الفقه والفتاوى والقراءات.. وكانَ له في كلّ فنّ منها غيرُ ما كتابٍ، وكذلك صنَّف في النحو عددًا من المصنفات منها: همع الهوامع، وشرح الألفية، والنكت، إلا أنّ أنْفَسَ مؤلفاته النحوية كتابه (الأشباه والنظائر في النحو)(٢)، الذي يعدّ من جليل كُتب النحو عامةً، ومن أجلّ مؤلفات السيوطي النحوية خاصة.

طالت صحبتي هذا الكتاب بسببٍ من طبيعة عملي وكثرة رجوعي إلى ما فيه من نصوص وآراء.. وازدادت معرفتي به مع الأيام.. وأخذ يطرق سمعي بين حينٍ وآخر كلامٌ فحواه أنّ السيوطيّ لم يأتِ بجديدٍ في هذا الكتاب، وأنّ كتابه كلّه نُقولٌ استمدّها السيوطي من هنا وهناك مما تناثر في كتب المتقدمين والمتأخرين، بل إنّ أحدَ الباحثين تسنّمَ منبرًا في أحد المؤتمرات التي انعقدت لدراسة الإمام السيوطي وآثاره، وألقى بمثل هذا الكلام مستهينًا بالكتاب؛ لأنّه ليسَ فيه من جديدٍ على حدّ تعبيره.. فرأيت من الواجب أن أضعَ دراسةً، ولو موجزة، أوضّحُ فيها غرض السيوطيّ من كتابه، وأفصحُ عن الجديد المتجلي في هذا الكتاب، وأكشفُ عن مصادره المنهجية والنحوية كشفًا مبيّنًا لها بالتفصيل. وسأبدأ أولاً بتوضيح مفهوم الأشباه والنظائر.

مفهوم الأشباه والنظائر

يستند مفهومُ الأشباه والنظائر في انتظامها وتآلفها إلى أصل فكريّ قائمٌ في العقل، ذاك الأصل الفكري هو القياس، الذي يعني، من بعض وجوهه، التلازمَ بين أمرين، يستدعي أحدهما الآخر على وجه الضرورة، أو ما يشبه الضرورة، أو ما يقاربها»[٣]. وقد برزَ مثل هذا المفهوم في نصّ شرعيّ متقدّم، وردَ في رسالة الفاروق عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري:

«الفهمَ الفهمَ فيما أُدليَ إليك، مما وردَ عليك، مما ليس في قرآنٍ وسنّة، ثم قايسْ بين الأمور عند ذلك، واعرف الأمثالَ، ثم اعمدْ فيما ترى إلى أحبّها إلى الله، وأشبهها بالحقّ»[٤].

وهذا النصّ المرويّ عن أمير المؤمنين الفاروق نصّ صريح في تأثيل القياس أصلاً به تجتمع الأشباه إلى أشباهها والنظائر إلى نظائرها، وإذا كانت الأشباه في رسالة أمير المؤمنين تعني قضايا الحكم والمعاملات مما مجاله الفقه، فإنّ هذا المفهوم ما لبث أن صار عامًّا في المجالات والفنون الأخرى للثقافة العربية الإسلامية، وعلى سبيل المثال فإننا نجد مقاتلَ بن سليمان البلْخيّ (ت ١٥٠هـ) يؤلف كتابًا بعنوان (الأشباه والنظائر في القرآن الكريم)[٥] ويورد فيه ١٨٥ كلمة من القرآن يفسّرها على وجوهها المختلفة، فقد فسّر كلمة «الهدى» على سبعة عشر وجهًا، وأتى بكل وجهٍ مع ذكر موضعه وسياقه في القرآن الكريم.

وقد تنبّه ذهنُ أبي حيّان التوحيدي (ت ٤٠٠ هـ) على هذه الظاهرة العقلية المتمثّلة بانجذاب الإنسان عقليًّا نحو الأشباه والنظائر، فسأل أبا عليّ مَسْكَويه (ت ٤٢١هـ) عن سبب طلبِ الإنسان للأشباه والأمثال فيما يسمعه ويقوله ويرتئيه؟ فأجابه مسكويه: «إنّ الأمثالَ إنما تُضربُ فيما لا تدركه الحواسّ ممّا تدركه، والسببُ في ذلك أُنْسُنا بالحواسّ وإلْفُنا لها منذ أوّل كونها، ولأنّها مبادىء علومنا، ومنها نرتقي إلى غيرها، فإذا أُخْبِرَ الإنسانُ بما لم يدركْه أو حُدِّث بما لم يشاهده، وكان غريبًا عنده، طلب له مثالاً من الحسّ، فإذا أُعطي ذلك أنسَ به وسكنَ إليه لإلفه له»[٦].

إن هذا الجواب ذا الطبيعة العقلية المنطقية يتصل اتصالاً وثيقًا بمباحث النحاة في الأشباه والنظائر؛ لأنّ النحاة إنّما يحيلون في أحكامهم على الحسّ، ويحتكمون إلى الثّقل والخفّة. قال ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) في معرض حديثه عن العلل النحوية: «إنّها أقربُ إلى عِلل المتكلمين منها إلى علل المتفقّهين، وذلك أنّهم إنما يُحيلون على الحسّ، ويحتجّون بثقل الحالِ أو خفّتها على النفس»[٧].

وقد تجلى الأخذ بمفهوم الأشباه والنظائر في كُتب متقدمي النحاة، وإنْ لم تتخذ معالجتهم لها السَّمْتَ الذي انتظم بأخرةٍ لدى الفقهاء مؤثرًا تأثيرًا بالغًا في الكتب التي نهجت نهجهم من بعدهم. ومن هذا المنظور فإنّ كتاب سيبويه يعدّ أوّل كتابٍ نحْوي برزت فيه فكرة الأشباه والنظائر النحوية أو مفهومها في حدود المنهج الذي عالجها فيه سيبويه (ت ١٨٠هـ)، ثم تجلّى هذا المفهوم بعناوين بارزة ومباحث مستقلة وفكرة واضحة في كتاب (الخصائص) لابن جني، هذا الكتاب الذي اشتمل على الأصول والقواعد الكلية التي تقوم عليها فكرة الأشباه والنظائر في جانبٍ من جوانبها، إضافةً إلى الجوانب الأخرى.. ومنها ما ورد تحت عنوان واضح متخذًا طبيعة البحث المستقل، ومنها ما ورد منثورًا في ثنايا كلامه.. ويمكننا هنا أن نضرب مثالاً موجزًا مما ورد في الخصائص مما يخدم بحثنا، ويوضح ما نبغي توضيحه، قال ابن جني:

«اعلم أنّ العربَ تؤثرُ التجانس والتشابه وحَمْلَ الفرعِ على الأصل، ألا ترى أنّهم لمّا أعربوا بالحروف في التثنية والجمع الذي هو على حدّه، فأعطوا الرفعَ في التثنية الألفَ، والرفعَ في الجمع الواو، والجرَّ

فيهما الياءَ، وبقي النصبُ لا حرفَ له فيمازَ به جذبوه إلى الجرّ فحملوه عليه دون الرفع»[٨].

وفي كتب النحو المطوّلة ذات السّمةِ الموسوعية كشرح المفصَّل لابن يعيش الحلبي (ت ٦٤٣هـ)، وشرح الكافية للرضي الأسترابادي (ت ٦٨٨هـ)، وشرح التسهيل لأبي حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، وهمع الهوامع للسيوطي، يتناثر البحث في الأشباه والنظائر النحوية ضمن أبواب النحو حسب ترتيبها في كل مصنَّف، فتجدهم مثلاً يتحدثون عن كراهة اجتماع الأمثال في غير ما موضع، أو لِنقُلْ في مواضع متباعدة، وكذلك عن الاتساع والإتباع والعامل والعلّة، ولكنهم لا يعقدون بابًا خاصًّا لكلّ أصل من هذه الأصول، فهم لا يعقدون بابًا للاتساع، ولا بابًا للأشياء التي تردّ الأشياء إلى أصولها، ولا بابًا لمطابقة المعنى للفظ، ولا بابًا لتلاقي اللغة.. فهذه القضايا كلها تبحث عَرَضًا في مواضعَ متباعدةٍ.. فمفهوم الأشباه والنظائر قائمٌ لديهم، راسخٌ في أذهانهم، لكنه غيرُ مجرّد بمباحث خاصة.. ومن هذا الجانب كانت الأهمية البالغة لكتاب (الأشباه والنظائر في النحو) للإمام السيوطي، وذلك لكونه أوّل كتابٍ نحويّ جُرّد في هذا الفن خالصًا له، وإنْ كانت مادته في الأصل منثورةً مفرّقةً في كتب المتقدمين على السيوطي. فإذا ما قلنا: إنّ السيوطي لم يقدّم جديدًا من حيثُ المادة النحوية في كتابه الأشباه والنظائر كنا صادقين، ولكنّ السيوطي لم يقصِدْ إلى التجديد في المادة النحوية ولا ادّعى ذلك.. وإنما قصدَ الإمامُ إلى التجديد في طريقةِ عرض المادة ضمن ترتيبٍ جديد، اقتبسه من كتب الأشباه والنظائر في الفقه، وهذه الطريقةُ الجديدة في العرض سيكون لها الفوائدُ العظيمة في تطوير تصوّر الدارسين للنحو العربي مما ستردُ الإشارةُ إليه في ثنايا هذا البحث.

كان للسيوطي مصدران أساسيان في كتابه هذا، فأمّا المصدرُ الأول فهو المصدر الذي أمدّه بتصورٍ للترتيب الجديد لموضوعات النحو العربي ضمن مفهوم الأشباه والنظائر، ولنسمّ هذا المصدر بالمصدر المنهجي. وأما المصدر الثاني فهو المصدر الذي استمدّ منه المادّة النحوية اللازمة لحشو أبواب الأشباه وإغنائها بالنقول والنصوص المطابقة لعناوين البحوث، ولنسمّ هذا المصدر بالمصدر النحوي.

المصدر المنهجي

أراد السيوطي أن يسلك بالعربية سبيلَ «الفقه» فيما صنّفه المتأخرون فيه وألّفوه من كتب الأشباه وهو منهم، لذلك كان مصدره المنهجيّ طائفةً من كتب الفقهاء التي صنّفت في فن الأشباه والنظائر، وسنعرض لرؤوس الموضوعات الكبرى التي يشتملُ عليها هذا الفرّ ـونةً بذكر أهم ما ألّف فيها تفاريق أولاً وجمعًا ثاني ٩).

- **النوع الأول في الأشباه والنظائر الفقهية: معرفة أحكام الحوادث نصًّا واستنباطًا**: قال السيوطي: وعليه صنّف الأصحاب تعاليقهم المبسوطة على مختصر المزني (تـ ٢٦٤هـ)، والأصحاب هنا أئمة الشافعية.

- **النوع الثاني: معرفة الجمع والفرْق**: ويرى السيوطي أنّ أحسنَ ما صنّف فيه كتاب الشيخ أبي محمد الجويني (٤٣٨هـ).

- **النوع الثالث: فنّ بناء المسائل بعضِها على بعضٍ لاجتماعها في مأخذٍ واحد**: وقال: إنّ أحسنَ ما ألِّف في ذلك كتاب (السلسلة) للجويني، وقد اختصره شمس الدين ابن القمّاح (تـ ٧٤١هـ).

- **الفن الرابع: فنّ المطارحات**: وهي مسائلُ صعبةٌ عويصة يوردونها للتفكّر بقصد تنقيح الأذهان بها.

- **الفن الخامس والسادس والسابع**: وهذه الفنون هي على الترتيب: **المغالطات والممتحنات والألغاز**. ولم يذكر لها السيوطي أيّ مصدرٍ خاصّ، لكنها ستَرد ضمنَ الكتب الجامعة.

- **الفن الثامن: الحِيل:** وذكر أنّ للصيرفيّ (تـ ٣٣٠هـ) فيه مصنفًا، وآخر لأبي حاتم القزويني (تـ ٤١٤هـ)، وثالث لابن سُراقة (تـ ٦٦٢هـ).

- **الفن التاسع: معرفة الأفراد:** وهو يهتمّ بمعرفة ما لكلّ واحدٍ من علماء المذهبِ من أوجهٍ غريبةٍ انفردَ بها. وذكر السيوطي أنّ مصدر ذلك يرجع إلى كتب الطبقات.

- **الفن العاشر: فن القواعد العامة:** وذكره بقوله: «معرفة الضوابط التي تجمع جموعًا والقواعد التي تردّ أكثرُها إليها أصولاً وفروعًا، وهذا أنفعُها، وأعمّها، وأكملها، وأتمّها، وبه يرتقي الفقيه إلى الاستعداد لمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه على الحقيقة».

أما المصدرُ الفقهي الأساسيّ الذي يجمع هذه الفنون كلّها فهو كتاب (الأشباه والنظائر) للقاضي تاج الدين السُّبكي (تـ ٧٧١هـ). وذكر السيوطي أن هذه الفنون لم تجتمع في كتابٍ سواه، وتابع كلامه ملقيًا نظرةً نقديةً إجماليةً على المصادر الأخرى، وسنلمّ بكلامه استكمالاً للفائدة، ذكر السيوطي كتاب (القواعد) للزركشي (تـ ٧٩٤هـ)، وقال: إنه ليس فيه إلا القواعدُ مرتبةً على حروف المعجم، أما كتاب (الأشباه والنظائر) لصدر الدين ابن الوكيل (تـ ٧١٦هـ) فرأى أنه دون السابقَيْن بكثير.

وذكر أنّ سلطانَ العلماء عزّ الدين بن عبد السلام (تـ ٦٦٠هـ) هو أوّل مَنْ فتح الباب بتأليف كتابيه: (القواعد الكبرى) و(القواعد الصغرى)، كما ذكر أن الإمام جمال الدين الأسنوي (تـ ٧٧٢هـ) كان قد بدأ تأليف كتابٍ في الأشباه والنظائر في الفقه، لكنه توفي قبل إتمامه، لكنْ له كتابان في قسمين من هذا النوع وهما: (التمهيد في تخريج الفروع الفقهية على القواعد الأصولية) و(الكوكب الدرّي في تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية)، كما أن الإمام سراج الدين ابن الملقّن (تـ ٨٠٤هـ) له كتابٌ في الأشباه والنظائر، وهو مرتّبٌ على الأبواب(١٠).

هذه مجموعة المصدر المنهجي، وقد فصّل السيوطي القولَ في استعراضها أولاً، ثم أوجز مقاله بقوله: «وهذا الكتابُ الذي شرعنا في تجديده في العربية يشبه كتاب القاضي تاج الدين الذي في الفقه؛ فإنّه جامعٌ لأكثر الأقسام، وصدره يشبه كتاب الزركشي من حيث إنّ قواعده مرتبة على حروف المعجم»(١١).

يمكننا القولُ إذًا: إن المصدرين المنهجيين الأساسيين اللذين اعتمدهما السيوطي لترتيب فنون كتابه وأبوابه هما كتابا السُّبكي تاج الدين وابن الوكيل، إضافةً إلى اطّلاعه على الكتب الأخرى المصنّفة في الموضوع. وبناءً على منهجية الفقهاء في التقسيم قسّم السيوطي فنون العربية تقسيمًا خاصًّا لا علاقة له بتقسيمات كتب النحو التي أُلّفت قبله، وهذا هو المنحنى الجديد في التأليف الذي قدّمه السيوطي مجددًا في طريقة التأليف النحوي، مما يحتسبُ له حتى يومنا هذا، وهذه التقسيمات هي(١٢):

- **الفن الأول: فن القواعد والأصول التي تردّ إليها الجزئيات والفروع:** وقد خصّ السيوطي هذا الفن بربع كتابه، بينما احتل الفن السابع نصف الكتاب. وقد نصّ السيوطي على أهمية الفن الأول بقوله: «وهو مرتبٌ على حروف المعجم، وهو معظم الكتاب ومهمّه، وقد اعتنيتُ فيه بالاستقصاء والتتبّع والتحقيق، وأشبعت القول فيه، وأوردت في ضمن كلّ قاعدةٍ ما لأئمة العربية فيها من مقالٍ، وتحرير، وتنكيت، وتهذيب، واعتراض، وانتقاد، وجواب، وإيراد، وطرّزتها بما عدّوه من المشكلات من إعراب الآيات القرآنية، والأحاديث، والأبيات الشعرية، وتراكيب العلماء في تصانيفهم المرويّة، وحشوتُها بالفوائد، ونظمت في سلكها فرائدَ القلائد».

- **الفن الثاني: فنّ الضّوابط والاستثناءات والتقسيمات:** وهنا ميّز السيوطي بين مفهوم الضّابط وبين مفهوم القاعدة المذكور في الفن الأول، فالقاعدة تجمعُ فروعًا من أبوابٍ شتّى، والضّابط يجمع فرعَ بابٍ واحد. وأشار إلى ضربٍ من التداخل قد يحصل بين هذا الفنّ والفنّ الأول.

- **الفن الثالث: فنّ بناء المسائل بعضها على بعض وسمّاه بـ «سلسلة الذهب في البناء من كلام العرب».**

- **الفن الرابع: فَنّ الجمع والفرْق وسمّاه «اللمع والبرْق في الجمع والفرْق»:** ويشتمل على قسمين أحدهما للأبواب المتشابهة المفترقة في كثيرٍ من الأحكام، والثاني للمسائل المتشابهة المفترقة في الحكم والعلّة.

- **الفنّ الخامس: فنّ الألغاز والأحاجي والمطارحات والممتحنات:** وسمّاه «الطراز في الألغاز».

- **الفن السادس: فنّ الأفراد والغرائب:** ولم يتجاوز به السيوطي ثلاثين صفحة أو أقل.

- **الفن السابع: فن المناظرات، والمجالسات، والمذاكرات، والمراجعات، والمحاورات، والفتاوى، والواقعات، والمراسلات، والمكاتبات:** وهو أكبر فنون الكتاب وأضخمها حجمًا، واشتمل على عددٍ من الرسائل المفردة في بابها، وربّما على كتبٍ برمّتها.

هذه فنونُ الأشباه والنظائر النحوية بعناوينها الكبيرة المستمدّة منهجيًا من كتب الأشباه والنظائر الفقهية، فمن أين استمدّ السيوطي المادة النحوية ليفي بالغرض الذي صُنِّف الكتاب له؟؟

المصدر النحوي

لعلّ الذين تعجلوا القول إنّ السيوطي لم يأتِ بجديدٍ في الأشباه والنظائر النحوية كانوا قد تصفّحوا الكتاب، فوجدوا نقولاً متتاليةً في كل باب، يأخذ بعضُها برقاب بعض، ولم يجدوا فيها للسيوطيّ قولاً ولا رأيًا ولا ترجيحًا ولا اجتهادًا، فقالوا ما قالوه.. غيرَ أنّ مَنْ يقرأ خطبة الكتاب ويتدبّر شؤون هذا الفنّ في ترتيب العربية على نهجِ كتب الأشباه والنظائر الفقهية يعلم علم اليقين أنّه لم يكن من شأن السيوطي ولا غيره أن يقولَ شيئًا، وإنما تكمن مهمته الأساسية في جمع النقول المناسبة للقاعدة الكلية المذكورة، أو إيراد ما تشابه وما افترق في فنّ «الجمع والفرْق»، أو إيرادِ ما ذُكر من مجالس للنحاة ومكاتباتهم ومراسلاتهم في الفن المخصص لذلك.. وإذا كانت مادةُ هذا الفن الأخير من السهل جمعُها؛ لأنها في الأصل مجموعة في كتبٍ خاصة كـ (مجالس العلماء) للزجاجي(- ٣٣٧هـ) مثلاً، وكذلك مادة الفن الخامس التي جمعت من كتبٍ محددة مختصة بالألغاز، فإنّ الفنين الأول والثاني ومعهما الثالث كانت فنونًا صعبة يحتاج جمع مادتها إلى الجهد الفائق المضني، والصبر الطويل، وتقليب عشرات المصادر الضخمة؛ لاستمداد المادة منها، فلا عجبَ أن أربت مصادر السيوطي على الثلاثمئة، وقد رأينا إثبات عناوينها مع أسماء مؤلفيها حرصًا على الجهد المبذول في استخراجها وترتيبها من الضياع وضنًّا به على الاختصار في رقمٍ مبهم لا يسمن ولا يغني من جوع.

مصادر النقول النحوية مرتبة على الحروف

وقد وضعنا إشارة * بجانب الكتاب المطبوع، أو الذي بدىء بطباعته، وذلك حسب ما نعلم:

أجناس الجواهر، للحسين بن محمد بن سهلويه.

*** الأحاجي النحوية، للزمخشري.**

الأحاجي، للسخاوي علم الدين.

اختراع الفهوم لاجتماع العلوم، لشمس الدين ابن الصايغ.

*** أدب الكاتب، لابن قتيبة.**

الاذكار بالمسائل الفقهية، لأبي القاسم الزجّاجي.

*** ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، لأبي حيّان النحوي الأندلسي.**

* أرجوزة في النحو، لليَشْكري.
* الأزهية في علم الحروف، للهروي.
الاستغناء بالفتح المبين في الاستثناء، للبُلْقيني سراج الدين.
* الاشتقاق، لابن دريد.
* الاشتقاق (اشتقاق أسماء الله الحسنى)، للزجّاج.
إصلاح الغلط، لابن قتيبة.
* الأصول في النحو، لابن السرّاج.
الأطراف، للحافظ المِزّي.
الإعراب عن أسرار الحركات، لأبي الحسن الخضراوي.
* إعراب القرآن، للعُكْبَري أبي البقاء.
* الأغاني، للأصفهاني أبي الفرج.
الإغفال، للفارسي أبي علي.
الألغاز، للأسْنوي.
الألغاز، لابن لُبّ الأندلسيّ.
* الألفاظ، لابن السِّكّيت.
* الألفية، لابن مالك.
الألفية، لابن مُعْطٍ.
الأمالي، لابن برّي.
* الأمالي، لثعلب أبي العباس.
* الأمالي، لابن الحاجب.
* الأمالي، للزجّاجي.
* الأمالي، لابن الشجري.
الأمالي، لأبي عبيد.
* الأمالي، للقالي أبي علي.
الأمالي، للكاتب عبيد الله بن محمد بن زياد.
* إنباه الرواة، للقِفْطي.
* الإنصاف في مسائل الخلاف، لابن الأنباري كمال الدين.
* الإيضاح، لابن الحاجب.
* الإيضاح العضدي، للفارسي أبي علي.
* الإيضاح في علل النحو، للزجّاجي.
* البحر المحيط = إعراب أبي حيّان، لأبي حيّان النحوي الأندلسي.
* بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية.
البديع، لابن زكي محمد بن مسعود.
برق الشهاب، للواسطي غازي بن محمد.
البرهان، للعبديّ.
البسيط، لابن العِلْج ضياء الدين.
* البغداديات، للفارسي أبي علي.
* بيان المحتمل في تعدية عمل، للسبكي تقي الدين.
* تاريخ ابن عساكر، لابن عساكر.
* تاريخ بغداد، لابن النجار.
* التبصرة و التذكرة، للصيمري.
* التبيان في علم البيان، لعبد الواحد بن عبد الكريم كمال الدين.
التبيان في المعاني والبيان، للطِّيبي شرف الدين.
* التبيين، للعكبري أبي البقاء.
* تحصيل عين الذهب، للأعلم الشنتمري.
* تحفة النجباء في قولهم: هذا بُسْرًا أطْيبُ منه رطبًا، للسيوطي.
* التذكرة، لأبي حيان النحوي الأندلسي.
التذكرة، لابن الصّائغ.
التذكرة، للفارسي أبي علي.
التذكرة، لابن مكتوم.
التذكرة، لابن هشام الأنصاري.
الترشيح، لابن الطُّراوة.
* التسهيل «تسهيل الفوائد»، لابن مالك.
التعاقب، لابن جني.
التعاليق، لابن جني.
التعليق، للبُستي.
التعليقة، لأبي الأسود الدؤلي.
التعليقة على كتاب سيبويه، للثقفي أبي جعفر ابن الزبير.
التعليقة على كتاب سيبويه، للشَّلَوْبين.
التعليقة على كتاب سيبويه، لابن طاهر.
* التعليقة على كتاب سيبويه، للفارسي أبي علي.
التعليقة على المقرّب، لابن النحاس بهاء الدين.
التعليقة أو التعاليق، لابن هشام الأنصاري.
* تفسير البيضاوي، للبيضاوي.
تفسير القرآن، للجبائي أبي علي.
تقييد الجمل، لابن العطار.
* تكملة شرح التسهيل، لابن مالك بدر الدين.
التلقين، للعُكْبَري أبي البقاء.

مقالات

تنوير الدياجي في تفسير الأحاجي، للسَّخاوي علم الدين.
* تهذيب اللغة، للأزهري.
التوسعة، لابن السكيت.
الثبت «ثبت برهان الدين البقاعي»، للبقاعي برهان الدين.
* جذوة المقتبس، للحميدي.
* الجزولية، للجزولي.
جلاء المعرفة، لليزدادي عبد الرحمن.
* الجُمل، للجرجاني عبد القاهر.
* الجُمل، للزجّاجي.
الجُمل، للنحاس أبي جعفر.
* الجمهرة «جمهرة اللغة»، لابن دريد.
* جواب سائل سأل عن حرف (لو)، لابن تيمية.
حاشية القطب على الزمخشري، للقطب الشيرازي.
حاشية الكشاف، لأكمل الدين.
حاشية الكشاف، للتفتازاني سعد الدين.
حاشية الكشاف، للجرجاني السيد الشريف.
حاشية الكشاف، للطّيبي.
حاشية المغني، ؟
* الحجة، للفارسي أبي علي.
الحدود، للفرّاء.
الحِكم البوالغ في شرح الكلم النوابغ، للصاحبي.
* الحِلْم والأناة في إعراب «غير ناظرين إناه»، للسُّبكي تقي الدين.
* الحماسة، لأبي تمام.
الحواشي، لمَبْرَمَان.
حواشي ابن الباذش على الإيضاح، لابن الباذِش.
الحواشي، للجزولي.
حواشي التسهيل، لابن هشام الأنصاري.
حواشي شرح الستة، للجاربُردي.
حواشي شرح المفصّل، للجاربُردي.
حواشي الطوالع والمطالع، للجاربُردي.
حواشي الكشاف، للجاربُردي.
حواشي المصابيح، للجاربُردي.
حواشي المفصّل، للشلوبين.
* الخاطريات، لابن جني.
* الخصائص، لابن جنّي.
* الخصائص الصغرى، للسيوطي.
* الدرّة، لابن معطٍ.
* درة الغوّاص، للحريري.
الدمشقيات، لابن جني.
* ديوان الأدب، للفارابي أبي إبراهيم.
رؤوس المسائل وتحفة طلاب الوسائل، للنووي محيي الدين.
* رسالة في توجيه إعراب قوله تعالى «إن رحمة الله قريبٌ من المحسنين»، لابن هشام الأنصاري.
* رسالة في توجيه إعراب بعض الألفاظ، لابن هشام الأنصاري.
* رسالة في توجيه إعراب قوله تعالى «فأتوا بسورةٍ من مثله»، للشيرازي مظفر الدين.
* رسالة الملائكة، لأبي العلاء المعري.
* رصف المباني، للمالقي.
* الرُّفدة في معنى وحدَه، للسُّبكي تقي الدين.
* الروض الأُنف، للسهيلي.
* الروضة (في الفقه الحنفي)،
* الزاهر، لابن الأنباري أبي بكر.
* سرّ صناعة الإعراب، لابن جنّي.
* سِفْر السعادة، للسخاوي.
* السّنن، للباجي أبي الوليد.
* سُنن ابن ماجة، لابن ماجة.
* سِيَر النبلاء، للذهبي.
السيف الصارم في قطع العضد الظالم، لابن الجاربُرْدي إبراهيم.
* الشاطبية، للشاطبي.
الشافي، للمبرّد.
الشجرة، للحلواني المعروف بابن السراج.
الشذا في أحكام كذا، لأبي حيان النحوي الأندلسي.
شرح أبيات الإيضاح، لابن عصفور.
* شرح الأبيات (أبيات سيبويه)، للنحاس أبي جعفر.
شرح الأحاجي = تنوير الدياجي، للسخاوي علم الدين.
شرح الأصول (أصول ابن السراج)، للرمّاني.
شرح الإشارات، للجاربُرْدي.
شرح الألفية، لابن الصباغ.
* شرح ألفية ابن مالك، لابن مالك بدر الدين: ابن المصنف.

شرح ألفية ابن معطٍ، لابن القواس.
شرح الإيضاح (العضدي)، لابن أبي الربيع.
شرح الإيضاح (العضدي)، للجرجاني عبد القاهر.
شرح الإيضاح (العضدي)، للخفاف.
شرح الإيضاح (العضدي)، لابن الدهان.
شرح الإيضاح (العضدي)، لابن عصفور.
شرح الإيضاح (العضدي)، للعُكْبَري أبي البقاء.
شرح الإيضاح (العضدي)، لابن هشام الخضراوي.
شرح التبيان في المعاني والبيان، للطّيبي.
* شرح التسهيل، لأبي حيان النحوي الأندلسي.
* شرح التسهيل، لابن مالك.
شرح التصريف، للجاربردي.
شرح الجزولية، للأُبّذي أبي الحسن.
شرح الجزولية، لابن الخباز.
* شرح الجزولية، للشلوبين.
شرح الجزولية، لابن معط.
شرح الجمل (جمل الزجاجي)، ؟
شرح الجمل (جمل الزجاجي)، للأعلم.
شرج الجمل (جمل الزجاجي)، لابن خروف.
* شرح الجمل (جمل الزجاجي)، لابن عصفور.
شرح الحاجبية، للأصفهاني شمس الدين.
شرح الحاجبية، لنجم الدين سعيد.
* شرح الخلاصة الألفية، لابن مالك بدر الدين.
شرح الدرّة (شرح ألفية ابن معط)، لابن الخباز.
شرح الدرّة (شرح ألفية ابن معط)، لابن القواس.
* شرح ديوان المتنبي، للواحدي.
شرح الشاطبية، للسَّخاوي علم الدين.
شرح الشافية، للسيد ركن الدين.
* شرح الشافية، للجاربردي.
* شرح شذور الذهب، لابن هشام الأنصاري.
* شرح صحيح مسلم، للنووي محيي الدين.
شرح العروض الساوية، لنجم الدين سعيد.
* شرح على التلخيص، للتفتازاني سعد الدين.
* شرح العمدة، لابن مالك.
شرح الفصول (المحصول)، لابن إياز.
شرح فصول ابن معط، لأبي طلحة ابن فرقد الأندلسي.
* شرح الكافية (كافية ابن الحاجب)، للرضي الأسترابادي.
* شرح الكافية (كافية ابن الحاجب)، لركن الدين الأسترابادي.
شرح الكافية (كافية ابن الحاجب)، لابن القواس.
* شرح الكافية (الشافية)، لابن مالك.
شرح الكتاب، للخفّاف.
شرح الكتاب، للصفّار.
شرح الكشاف (حاشية)، للطيبي.
* شرح اللمحة البدرية، لابن هشام الأنصاري.
* شرح اللمع، لابن بَرْهان.
* شرح المحسبة، لابن بابشاذ.
شرح مشكلات الوسيط، لأبي عمرو ابن الصلاح.
شرح المصباح، للجاربُرْدي.
* شرح المعلقات، للنحاس أبي جعفر.
شرح المفصل، للأندلسي علم الدين اللورقي.
* شرح المفصل (الإيضاح)، لابن الحاجب.
شرح المفصل، للزملكاني.
شرح المفصّل، للسخاوي علم الدين.
شرح المفصّل، لابن عمرون الحلبي.
شرح المفصّل، لكمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم.
* شرح المفصل، لابن يعيش الحلبي.
شرح المقامات، للبندهي.
شرح المقامات، للمطرّزي.
شرح المقرّب، لابن عصفور.
شرح المقصورة الدريدية، لابن خالويه.
شرح المنظومة، لابن الحاجب.
شرح المنهاج، للجاربُردي.
* شرح نظم الفرائد، للمهلبي.
شرح الهادي، للزنجاني.
* شهاب الأخبار، للقضاعي.
* الصحاح، للجوهري.
* صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج.
* الصحيحان، للبخاري ومسلم.
* الصلة، لابن بشكوال.
* صناعة الكتاب، لابن النحاس.
الطارقيات، لابن خالويه.

* طبقات الشافعية الكبرى، للسُّبكي تاج الدين.
* طبقات الكمال (نزهة الألباء)، لابن الأنباري كمال الدين.
* طبقات النحويين واللغويين، للزبيدي.
طرر الإيضاح، لابن طاهر.
* العُباب، للصاغاني.
* علل النحو، لابن الورّاق.
* العين، للخليل بن أحمد.
* غرائب مجالس النحويين (مجلس العلماء)، للزجّاجي.
الغرة، لابن الدهان.
الغريبين، للهروي أبي عبيد.
* الفائق (في غريب الحديث)، للزمخشري.
* الفَسْر (تفسير شعر المتنبي)، لابن جني.
* الفصول، لابن معط.
* الفصيح، لثعلب.
* فوح الشذا بمسألة كذا، لابن هشام الأنصاري.
القَصريات (المسائل القصْريات)، للفارسي أبي علي.
* القصيدة الحرباوية، للبلْطي.
الكافي، لابن فَلاح.
الكافي، لابن النحاس.
* الكافية، لابن الحاجب.
* الكافية الشافية، لابن مالك.
* الكامل، للمبرّد.
* الكتاب، لسيبويه.
الكتاب الصغير (المسائل الصغير)، للأخفش الأوسط.
كتاب في النحو، للواحدي.
كتاب في النحو، لبعض المتأخرين ؟ ؟
* الكشاف، للزمخشري.
الكشف «كشف الأسرار وعدة الأبرار»، للتفتازاني سعد الدين.
* كشف الغمة عن الضّمّة، للسيوطي.
* كلّ «كلّ وما عليه تدل»، للسبكي تقي الدين.
* اللامات، للزجّاجي.
* اللب، للبيضاوي.
لب الألباب في المسألة والجواب، لابن جبارة أبي الحسن.
اللباب، للجاربردي.
* اللباب في علل البناء والإعراب، للعُكْبري أبي البقاء.
* اللمع، لابن جني.
اللمع الكاملية، لعبد اللطيف البغدادي.
* ليس في كلام العرب، لابن خالويه.
مؤلف ؟ ، لابن إياز.
ما يلحن فيه العامة، لأبي حاتم السجستاني.
المجلة الثانية، لأبي عبيدة.
* المجمل، لابن فارس.
المجموع، ؟ ؟
مجموع، لابن خالويه.
مجموع، لابن الرمّاح.
مجموع، لابن القمّاح.
* المحتسب، لابن جني.
المحرر في الفقه، لابن تيمية أبي البركات.
* المحرر في الفقه الشافعي، للرافعي.
المحصول (شرح الفصول)، لابن إياز.
* المحكَم، لابن سيده.
المختار من شعر الجعدي، ؟
مختصر، للزجّاجي.
مختصر، للطليطلي.
مختصر، للمزني إسماعيل بن يحيى.
* المذكر والمؤنث، لأبي حاتم السجستاني.
* مراتب النحويين، لأبي الطيب اللغوي.
مرضي الرضي، للشيرازي مظفر الدين.
المسائل، للأخفش الأوسط.
المسائل الكبير (الكبير)، للأخفش الأوسط.
المسائل، للجرجاني.
مسائل القَصْري (القصريات)، للفارسي أبي علي.
* المسائل والأجوبة، للبَطْليوسي ابن السيد.
المستوفى في النحو، للفرّخان.
* مسند أحمد، لأحمد بن حنبل.
المصباح، للجاربردي.
مصحف ابن مسعود،
* المصنّف، للهروي أبي عبيد.
معاني الحروف، لابن مجاشع.
* معاني القرآن، للزجّاج.

كتاب الأشباه والنظائر في النحو جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)

* معجم الأدباء، لياقوت.
* المغرب في حلى المغرب، لابن سعيد المغربي.
المغني، لابن فَلاح.
* المغني (مغني اللبيب)، لابن هشام الأنصاري.
* مفتاح العلوم، للسكاكي.
المفتاح، للجاربُرْدي.
المفصّل، للجاربُرْدي.
* المفصّل، للزمخشري.
المفيد في معرفة التحقيق والتجويد، لابن الحداد.
* المقامات، للحريري.
* المقامات، لبديع الزمان الهمداني.
* المقتضب، للمبرّد.
مقدمة، لطاهر القزويني.
مقدمة، للجرجاني عبد القاهر.
المقدمات على كتاب سيبويه، لابن الطّراوة.
* المقرّب في النحو، لابن عصفور.
* مقصورة ابن دريد، لابن دريد.
المنتهى، لابن الحاجب.
منظومة، لابن الحاجب.
* منهاج الأصول، للبيضاوي.
* منهاج الطالبين، للنووي محيي الدين.
المهذّب، للزجّاج.
الموضّح في العروض، لابن جرو الأسدي.
* موقظ الوسنان وموقد الأذهان، لابن هشام الأنصاري.
* نتائج الفكر، للسهيلي.
* نزهة الألباء (طبقات الكمال)، لابن الأنباري كمال الدين.
النزه والابتهاج، للشمشاطي.
* نظم الفرائد، للمهلبي.
النكت، للأعلم الشنتمري.
نهاية الإعراب في علمي التصريف والإعراب، لأبي حيان النحوي الأندلسي.
* النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير.
النوادر، للأصمعي.
النوادر، للزجّاجي.
النوادر، للفارسي أبي الخطيب أو الخصيب.
* نيل العلا في العطف بـ (لا)، للسّبكي تقي الدين.
الوافية، لابن الحاجب.
الوضع الباهر في رفع أفعل الظاهر، لابن الصائغ.
الوقف والابتدا، ؟

هذه هي جماع المصادر التي استمدّ السيوطي معظم مادته النحوية منها مباشرةً، ومن بعضها على نحو غير مباشر وإنما بوساطة بعضها الآخر. وآمل ألاّ يكون قد ندّ شيء منها عن القلم أو قفزت فوقه العين، وهذه المصادر ما بين مطبوع متداول معروف كالخصائص لابن جني، وسرّ الصناعة له أيضًا، وكشرح المفصّل لابن يعيش، وارتشاف الضرب لأبي حيّان، وهذا الأخير لم يكن مطبوعًا يوم تحقيقنا للأشباه، ومنها ما هو مطبوع نادر كالحواشي على الكشاف أو بعضها، وما بين كتاب بُدىء بطباعته ولمّا يكتمل بعدُ كشرح التسهيل لأبي حيّان الأندلسي، وما بين كتابٍ ما زال بين أيدي المحققين كشرح ابن أبي الربيع على الإيضاح، والمحصول في شرح الفصول لابن إياز، وما بين مفقود لا أحد يعرف عنه شيئًا كالبسيط لضياء الدين ابن العلج، الذي أكثر السيوطي النقلَ عنه، ويبدو أنه كتابٌ جليل القدر غزير المادة، ويعزّز هذا ما ذكره أبو حيّان عن ابن العلج في ثنايا البحر المحيط(١٣).

وهذه المصادر لم تكن على حدّ سواء لدى السيوطي في أهميتها، أو لنقل في مدى الاستمداد منها، فمنها ما أكثر السيوطيّ النقل عنه كثرةً بالغة كالخصائص لابن جني، وشرح المفصل لابن يعيش، والمغني لابن فلاح، وشرح التسهيل لأبي حيّان، ومغني اللبيب لابن هشام الأنصاري، ومنها ما نقله جميعه كما هو أو بضربٍ من التصرف، ككتب المجالس، والمحاورات، وكتب الألغاز، والرسائل النحوية المفردة.. ومن هذه المصادر ما لم يذكر إلا مراتٍ معدودة أو مرةً أو مرتين.

وهكذا تمّ للسيوطي تصنيف كتابٍ في النحو فريد في تبويبه ومنهجه، ولعلّه أول كتابٍ في العربية في حدود معرفتنا يصنّف على هذا المنهج الذي هو ثمرة

تلاقح حيّ بنّاء بين علم العربية والعلوم الإسلامية الأخرى. وهذا الكتاب، الذي أبرزه لنا السيوطي مزهوًّا به مفتخرًا بإنجازه، دالاً بما ابتكره، ليس كتابًا تعليميًّا كما قد يُظنّ، إنه أبعد ما يكون عن ذلك، وإن كانت النواحي التعليمية منظورًا إليها في ثناياه.

لقد صنّف السيوطي كتابه للعلماء الذين عرفوا النحو وخبروه، وانكشفت لهم شعابه ومسالكه، فإذا ما ولجوا فضاء كتابه، وأطلقوا عنان أفكارهم في مسائله وأبوابه، فإنهم يجدون أنّ السيوطي يرتفع بدارس النحو وعالمه من سفوح البحوث الجزئية والقواعد الفرعية إلى بقاع الكليات الشاملة والأصول العامة، التي يجتمع تحتها ما تفرّق، ويرتبط بها ما تفكّك، ويلتئم ما توزّع، ويتجلّى اتحاد علوم العربية في كلّ متماسك، إضافةً إلى باب المناظرات والمجالس الذي يدخل بك جنّة الجدل النحْوي من أوسع أبوابها، وهي جنّةٌ عقلية خالصة، أبطالها كبار النحاة، ومنهم المتكلمون يتجادلون في مسائلَ من النحو عويصها ودقيقها، ومنها ما يصلون فيه إلى جوابٍ شافٍ كافٍ، ومنها ما يبقى معلّقًا قابلاً لاجتهادات المجتهدين وتأويلات المفسرين كالمسائل العشر المتعبة إلى يوم الحشر(١٤).

ومع أنّ هذا الكتاب ليس تعليميًّا في أصل وضْعه كما أشرنا إلا أنه يبقى مَوْردًا ثرًّا ومصدرًا غنيًّا لكل من أراد أن يصنّف كتابًا تعليميًّا للمستويات العليا، فإنه يقدّم مادةً غنيّةً مفيدة في كل فنٍ من فنونه. وقد كان بالإمكان لو كان هناك مجال تقديم استعراض شامل لأحد فنونه أو أحد أبوابه، لكنّ هذا يخرج بنا عن القَصْد الذي هو بيان أصالة هذا الكتاب وبيان تجديده في مجال التأليف النحوي، مع الكشف عن مصادر هذا المنهج، ومصادر المادة في الكتاب، وأرجو أن يكون قد اتضح ذلك بالحجة والبرهان إن شاء الله.

●●●

الحواشي

١ – جلال الدين السيوطي عبد الرحمن ابن الكمال أبي بكر، ولد في القاهرة ٨٤٩هـ وتوفي بها عام ٩١١هـ.

٢ – طبع الأشباه والنظائر في النحو في الهند طبعتين كانت ثانيتهما عام ١٣٥٩هـ كما طبع طبعاتٍ عدّة في مصر. والطبعة التي اعتمدناها في دراستنا هي طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق التي صدرت بعناية عدد من الدارسين، وتقديم الدكتور شاكر الفحام.

الجزء الأول بتحقيق عبد الإله نبهان ١٩٨٥.

الجزء الثاني بتحقيق غازي مختار طليمات ١٩٨٦.

الجزء الثالث بتحقيق إبراهيم محمد عبدالله ١٩٨٦.

الجزء الرابع بتحقيق أحمد مختار الشريف ١٩٨٧.

٣ – عن كتاب «القياس في النحو» د. منى إلياس.

٤ – أعلام الموقعين: ١:١٥٤.

٥ – نشر هذا الكتاب في القاهرة بتحقيق الدكتور عبدالله محمود شحاته سنة ١٩٧٥.

٦ – الهوامل والشوامل: ٢٤٠.

٧ – الخصائص: ١:٤٨.

٨ – الخصائص: ١:١١١.

٩ – انظر مقدمة الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي: ١:٣ وما بعدها. والكتب التي تذكر هنا لن نكرر ذكرها في ثبت المصادر النحوية وما يتصل بها من كتب تفسير وفقهٍ وحديث..

١٠ – الكتب التي ذكرها السيوطي هنا معظمها مطبوع ومنها ما هو محقق.

١١ – يقصد السيوطي أنه رتب القواعد في الفن الأول من الأشباه على حروف المعجم.

١٢ – انظر الأشباه والنظائر: ١:٧ وما بعدها.

١٣ – قال السيوطي في البغية: ٢:٣٧ لم نقف له على ترجمة، وقال أبو حيان في البحر المحيط ٨:٤٧ هو أبو عبدالله محمد ابن علي الإشبيلي كان ممن أقام باليمن وصنّف بها.

١٤ – وردت هذه المسائل في الجزء الثاني من سفر السعادة وسفير الإفادة لعلم الدين السخاوي ط. مجمع اللغة العربية بدمشق. تح. د. محمد أحمد الدالي. ثم نشرها الدكتور الدالي مفردةً مقارنةً بنسخٍ جديدة في دار البشائر بدمشق، ١٩٩٧. ●

حول رأي ابن ماجد في

أسلوب الملاحة عند البحارة العرب في البحر الأبيض المتوسط

حسن صالح شهاب

مركز الدراسات والبحوث اليمني - اليمن

من الشواهد القاطعة على أن البحارة العرب في البحر الأبيض المتوسط، في الجزء الشرقي منه خاصة، المعروف ببحر سوريا، لم يكونوا بمعزل عن غيرهم من البحارة في البحر الأحمر، وبحر الهند، وقد سافر بَيْلاق قبجقي Bailak Qabjagi (1) (القرن السابع الهجري)، مؤلف كتاب (كنز التجار في معرفة الأحجار) من طرابلس الشرقية إلى الإسكندرية، وشاهد بحارة المركب يثبتون إبرة المغناطيس على قطعة صغيرة جدًا من الخشب الخفيف أو القصب، ثم يضعونها على ماء في حُقّة.

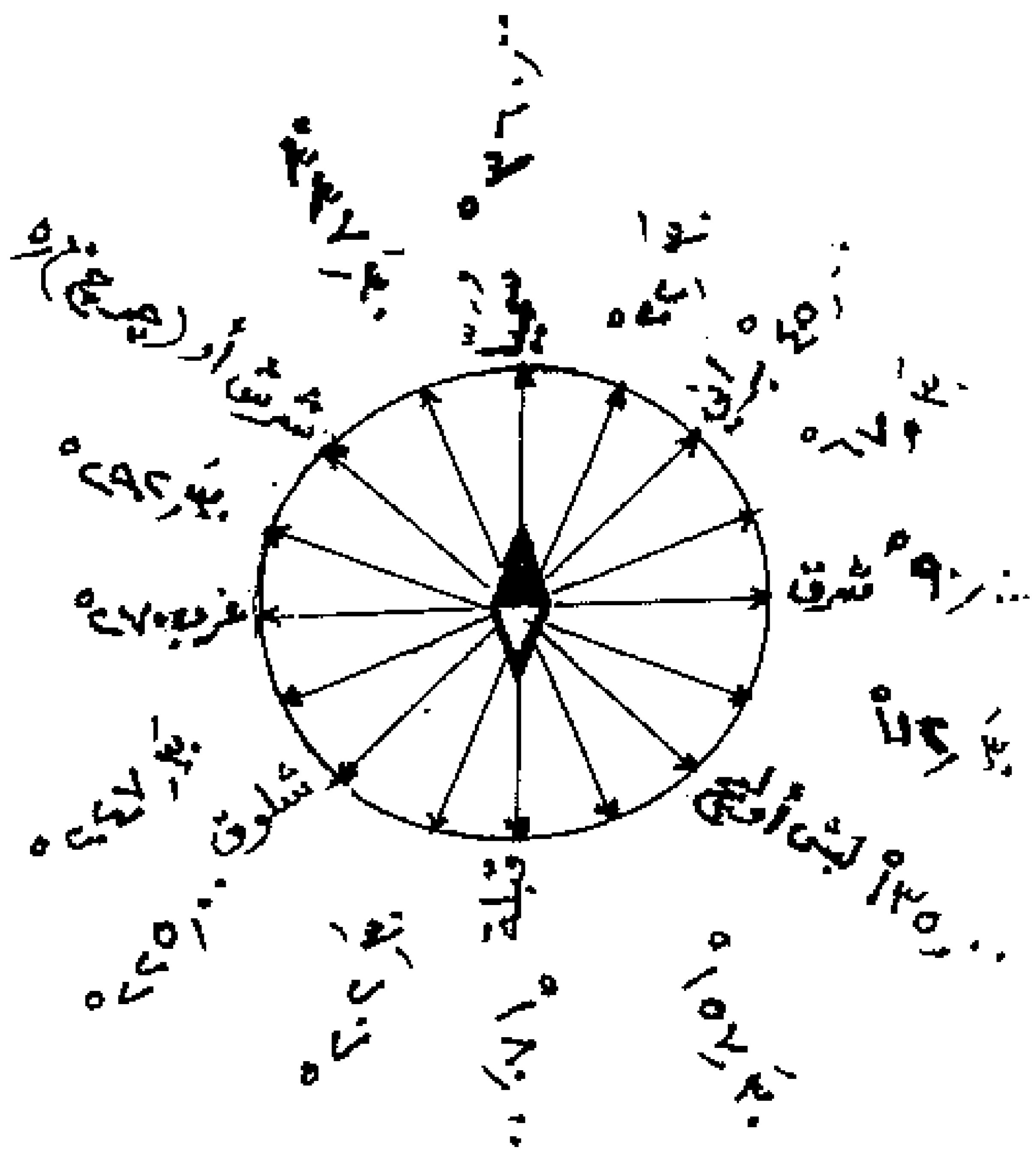
وقال: «إن الإبرة بعد وضع شيء من المغناطيس على أحد طرفيها تدور وهي مثبتة على قطعة الخشب، فوق ماء الحُقة، وتستقبل القطبين بطرفيها، وبذلك تعرف البحارة ما حولها من الجهات في الليالي المظلمة، التي تحجب فيها الغيومُ النجومَ، التي يمكن الاهتداء بها»، فتعجب من ذلك، وقال: «إن بحارة المركب أخبروه أن إبرة المغناطيس عند البحارة العرب، في بحر الهند، مصنوعة من حديدة خفيفة على شكل سمكة، يوضع على رأسها شيء من مغناطيس، ثم توضع على ماء في حقة، في الليالي التي تحجب نجومها بالغيوم، فتطفو على الماء، وتستدير حتى تستقبل القطب»(٢).

وكان ابن ماجد على ما يبدو أكثر اختلاطًا ببحارة مصر وسوريا من بحارة المحيط الهندي، وأكثر معرفة بقواعد الملاحة عندهم، فيشرح في كتابه (الفوائد في أصول علم البحر والقواعد) أوجه الاختلاف بين ما عرفه من قواعد الملاحة عند هؤلاء، وقواعدها عند بحارة المحيط الهندي من العرب والهنود، ويبدؤها بالاختلاف في أجزاء دائرة بيت الإبرة (البوصلة)؛ فهي عند المصريين والمغاربة، كما قال، ستة عشر جزءًا، أو خَنًّا، منها ثمانية رؤوس هي: (لباج) و(شلوق) و(شرش) و(سُمَيًا) و(قبلة) و(شرق) و(غرب)، وبينها ثمانية أخنان. وقال: «ونحن أخناننا اثنان وثلاثون خنًّا».

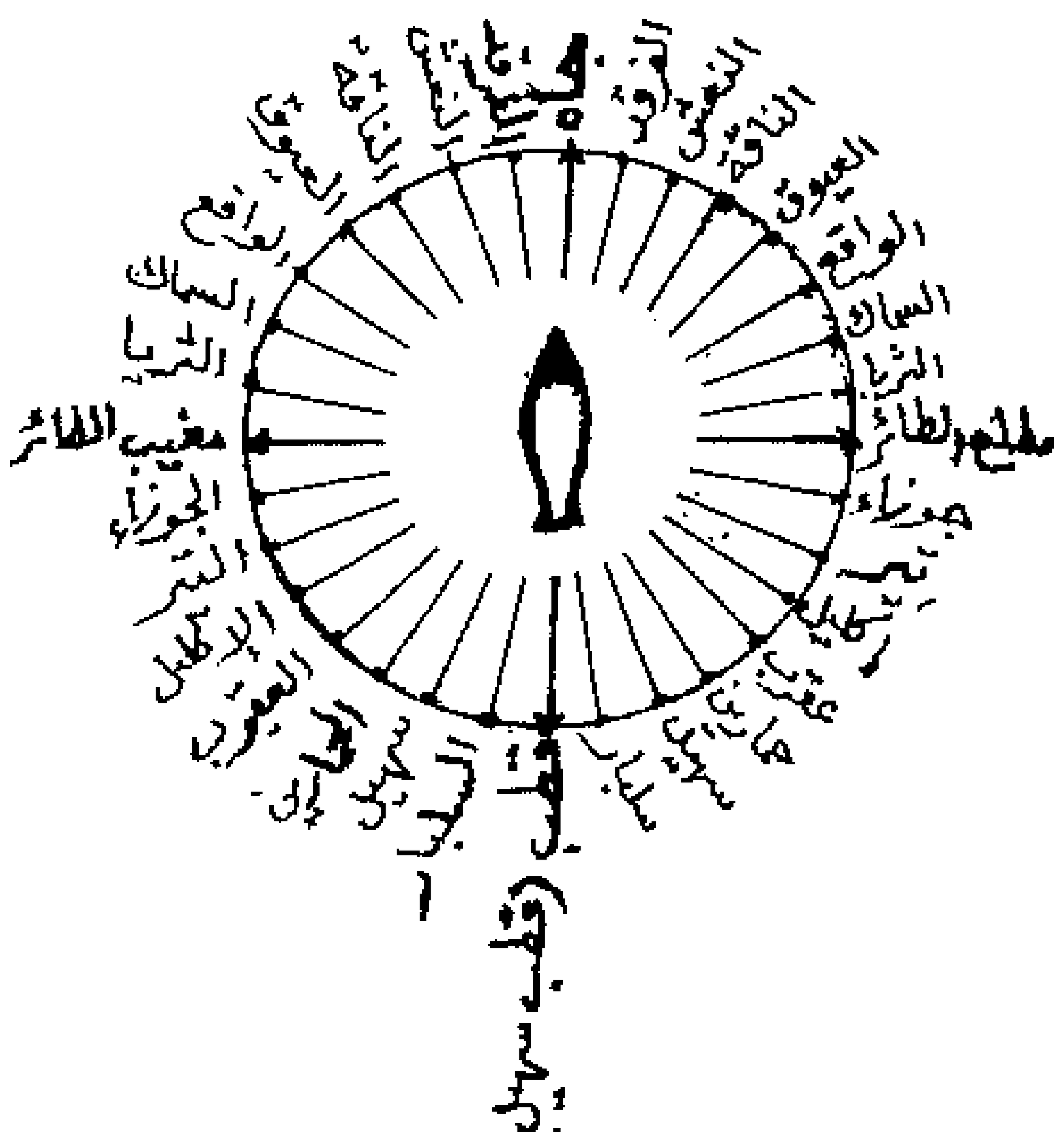
وهذا يعني أن الدائرة الأفقية مقسمة عند بحارة مصر والمغرب إلى ست عشرة جهة، أو قسمًا، وكل

جهة من اثنتين وعشرين درجة ونصف درجة (٣٦٠ / ١٦ = ٢٢.٣٠)، بينما هي – أعني الدائرة الأفقية – مقسمة عند بحارة المحيط الهندي إلى اثنتين وثلاثين جهة، أو قسمًا، فصار لكل جهة من الدائرة إحدى عشرة درجة وربع درجة (٣٦٠ / ٣٢ = ١١.١٥).

وجهة القطب الشمالي أو قسمه في بيت الإبرة عند المصريين تسمى (السُّمَيّا)، وتسمى (الجاه) نسبة إلى نجم القطب الشمالي المعروف عند البحارة العرب بـ (الجاه) في بيت الإبرة عند البحارة العرب في المحيط الهندي، وهو كما قال ابن ماجد: "اسم فارسي معرّب"، وتسميه العرب (الجُدَي)، تصغير جَدي، وهو أقرب نجوم (بنات نعش الصغرى) أو (الدب الأصغر) إلى مركز القطب الشمالي، وبه يهتدي رجال البادية، وركاب البحر إلى جهة القطب. وتسمى الجهة، أو الجزء المقابل للقطب الجنوبي (قبلة) عند المصريين؛ لأنها جهة قبلة المسلمين بالشام وساحل مصر الشمالي، ويسمى (القطب) و(قطب سُهَيْل) عند عرب المحيط الهندي. وهذه مقابلة بين أسماء أخنان، أو أجزاء الدائرة الأفقية عند الطائفتين :



شكل (١)
أجزاء بيت الإبرة عند بحارة مصر
حسب وصف ابن ماجد

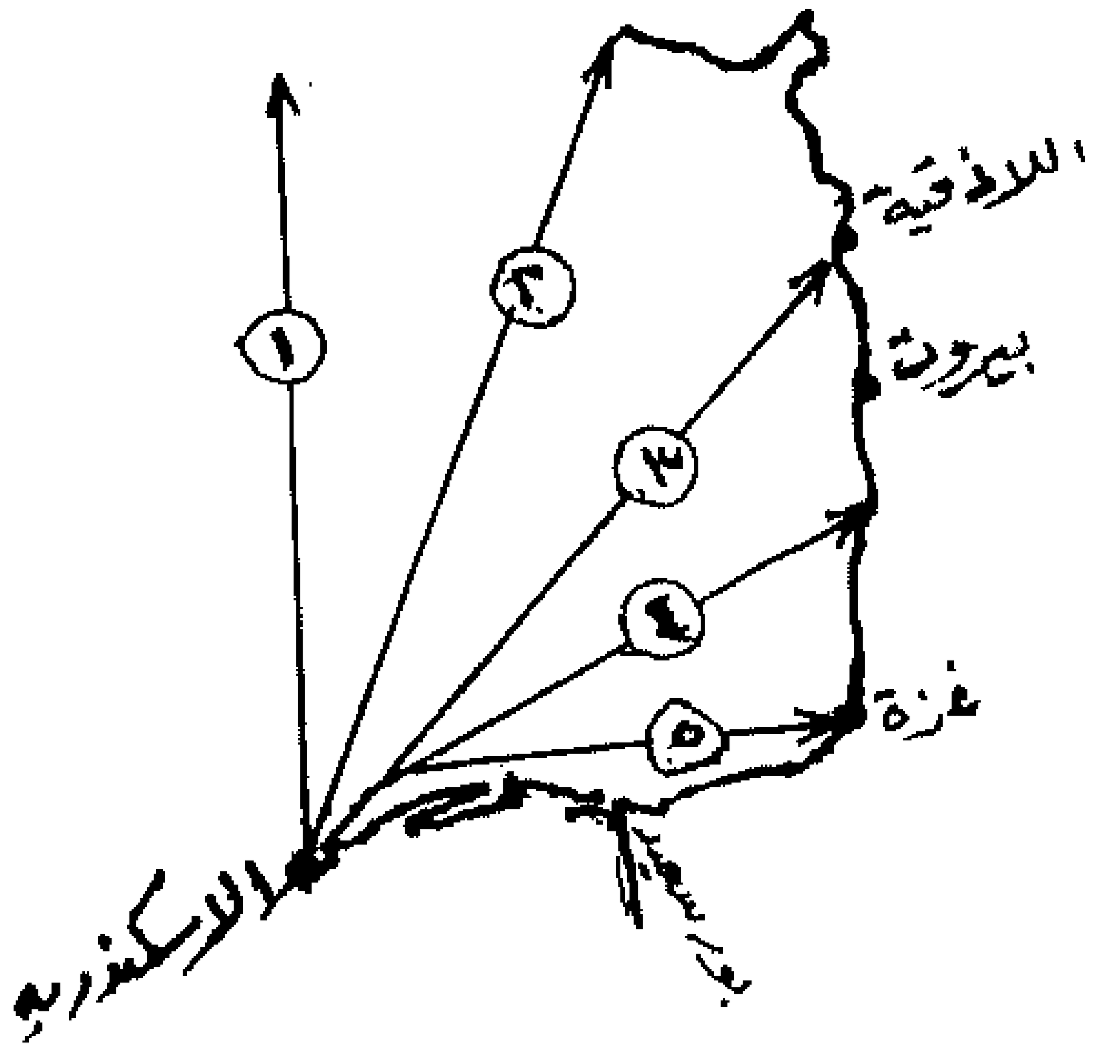


شكل (٢)
أجزاء بيت الإبرة عند البحارة العرب في المحيط الهندي
النصف الشرقي يسمى مطالع الأخنان، والغربي مغارب الأخنان

فبيت الإبرة، عند بحارة المحيط الهندي – كما نلاحظ –، يتيح لمن يستعملها أن يجري في اثنين وثلاثين خطًا، أو جزءًا من الدائرة الأفقية حوله، وبذلك يمكنه أن يسلك طرقًا مباشرة إلى الموانئ المتجاورة على أي ساحل من أي مرسى بينه وبين هذا الساحل مسافة طويلة. فإذا كان في الإسكندرية، مثلاً، وأراد السفر إلى الساحل الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، فإنه يستطيع أن يمسك هذا الساحل في ستة خطوط هي:

(المشرق الأصلي)، أو (مطلع الطائر)، و(مطلع الثريا)، و(مطلع السماك)، و(مطلع الواقع)، و(مطلع العيوق)، و(مطلع الناقة) من خطوط – أي أُخنان – الربع الشمالي الشرقي من الدائرة الأفقية حوله.

وفي خط (العَيُّوق) ينتخ؛ أي يمسك كما نرى حُدود مرسى (اللاذقية)، وفي خط (المشرق الأصلي) يمسك مياه مرسى (غزة).



شكل (٣)

خطوط الربع الشمالي الشرقي من دائرة بيت الابرة عند بحارة مصر

(١) السَّميّا (٢) الزوج (٣) براني

(٤) الزوج (٥) شرق

شكل (٤)

خطوط الربع الشمالي الشرقي من دائرة بيت الابرة عند بحارة المحيط الهندي

(١) الجاه (٢) مطلع الفرقد

(٣) مطلع النعش (٤) مطلع الناقة

(٥) مطلع العيوق (٦) مطلع الواقع

(٧) مطلع السماك (٨) مطلع الثريا

(٩) المشرق الأصلي.

أما من يستعمل بيت الإبرة الثانية، فإنه يمسك هذا الساحل في ثلاثة أخنان فقط هي: (شرق) و(براني)، وخن ثالث بين هذين الخنّين، يسميه ابن ماجد (الزوج).

وقال: «وليس عندهم قيد سوى الحُقّة، يعني بيت الإبرة، يهتدون بها في القطع على صدر المركب. وليس عندهم قياس يهتدون به في المَيْل يمينًا وشمالا»؛ أي إنه لم يكن لديهم من أدوات الملاحة سوى بيت الإبرة يهتدون بها في قطع المسافة التي أمام صدر المركب؛ أي مقدمته، وأنه لم تكن لديهم معرفة بقياس عرض المكان المقصود وطوله، حيث يمكنهم أن يعرفوا ما إذا كانوا قد مالوا يمينًا أو شمالاً عنه، أعني المكان المقصود، أم أنهم في الطريق الصحيح إليه.

وقال إن الملاحة عندهم ليس لها «قياس ولا علم ولا كتاب إلا في قمباص وعدّة أميال ليس له قيد، ونحن يسهل علينا أن نسافر بمراكبهم في بحرهم». وقال أيضًا: «ونحن أخناننا اثنان وثلاثون خَنًّا، ولنا تَرفّات، وأزوام، وقياسات، لا يقدرون عليها، وليس هي عندهم. ولا يقدرون أن يحملوا دَركنا، ونحن نحمل دَركهم، وندرك معرفتهم، ونسافر بمراكبهم؛ لأن البحر الهندي متعلق بالبحر المحيط، وله علم في الكتب وقياس». «وقد كابرنا بعضًا منهم في ذلك حتى طلعوا عندنا، فأقروا لنا بالمعرفة في البحر وعلومه، والحكم على النجوم في أودية البحر، ومعرفة قطع المركب طولاً وعرضًا؛ لأن طولنا وعرضنا له قيود ببيت الإبرة، وهي الحقة، والقياس»[٣].

وأول ما يلفت الانتباه في أقوال ابن ماجد هذه اسم (قمباص)، فابن ماجد لا يطلقه على بيت الإبرة، وإنما كما يبدو على خريطة بحرية فيها أسماء البنادر، أي المراسي، والمسافات بالأميال بينها كما قال، وقد أشار إلى هذا العلامة سيد سليمان نادفي

Saied Sulaiman Nadvi في كتابه (الملاحة عند العرب)، حيث قال: «إن البحارة العرب في البحر الأبيض المتوسط كانوا يطلقون اسم (قمباص) على الخريطة البحرية، التي سجلت فيها أسماء السواحل، والجزائر، والمراسي، مع أطوالها وعروضها، قبل أن يطلقوه على (بيت الإبرة)، وأنهم لم يأخذوا هذا الاسم، يعني (قمباص Compass) عن الإيطاليين»(٤).

لكننا نرى ابن ماجد، بعد أن اطلع على أسلوب الملاحة وقواعدها عند من عرفهم من بحارة البحر الأبيض المتوسط، يقلل من شأنها، ويعدّها ناقصة وبسيطة، فهي لم تبلغ من الدقة والكمال ما بلغته قواعد الملاحة عند بحارة المحيط الهندي، فهي تخلو من القياس، ومن ضوابط الطول والعرض في بيت الإبرة؛ أي (الحقّة). لذلك يرى أن أصحابها - أعني بحارة البحر المتوسط - لا يقدرون على تحمّل دَرَك؛ أي مسؤولية قيادة المراكب في بحر الهند، كبحارته من العرب والهنود، بينما يستطيع هؤلاء قيادتها في البحر الأبيض المتوسط.

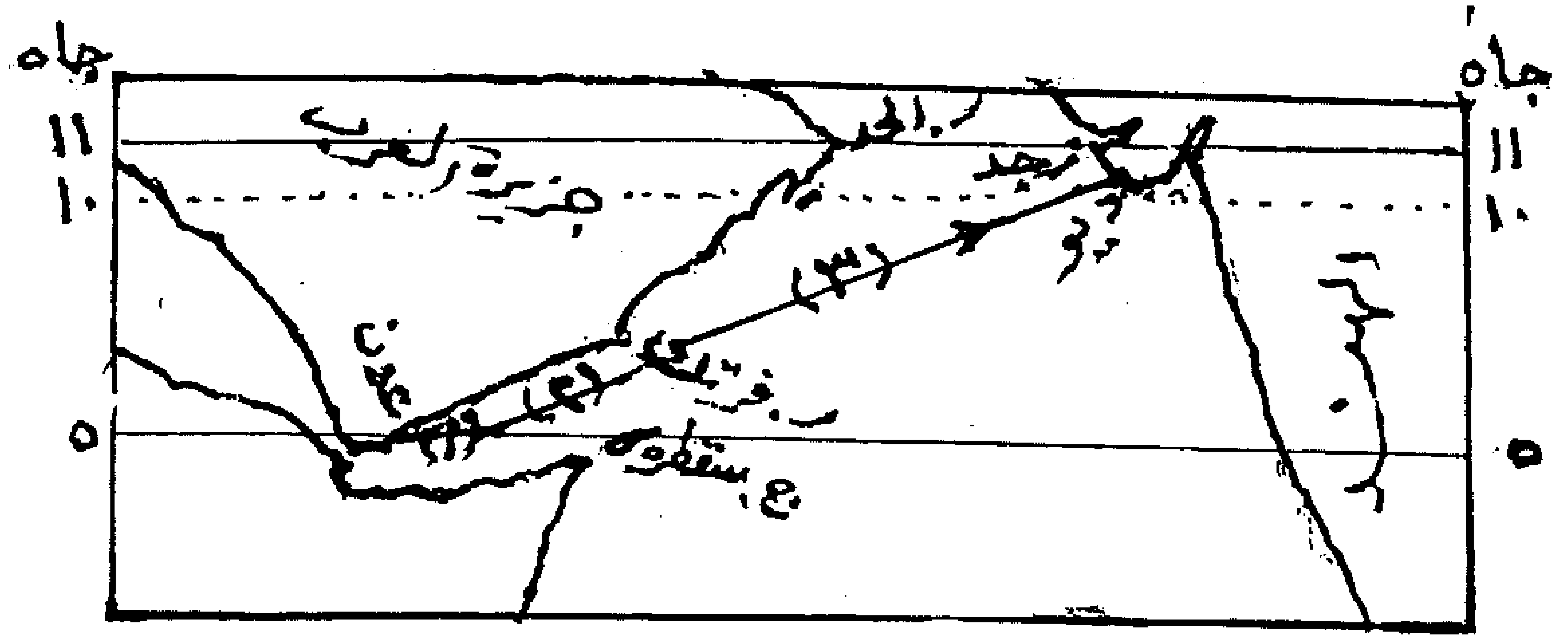
ويقول إنهم، يعني بحارة البحر الأبيض المتوسط: «يَنْتَخون كالعميان، وكل مرسى نَتَخوه، ورأوه، عمدوا إليه ودخلوه، ولو لم يريدوه. فأينما دخلوا جاءت الناس إليهم، ووقع البيع والشراء»(٥). يعني أنه لم تكن لديهم قياسات فلكية يهتدون بها في قطع عرض هذا البحر، وإنما كانوا يسيرون بحذاء الساحل، على طريق المراسي، وأي مرسى نتَخوه؛ أي أمسكوه وكشفوه، دخلوه وأرسوا فيه، وإن لم يكونوا يقصدونه. ويفسر لنا ذلك سبب توقف سفن فاسكو داغاما في ميناء مليندي بساحل كينيا، بعدما سارت بحذاء الساحل من البرتغال إلى كينيا.

وتسمى الطريق المحاذية للساحل، عند البحارة، الطريق البريّة؛ لأن من يسلكها يهتدي فيها بمعالم البر، وبخطوط بيت الإبرة، وليس بالنجوم وقياساتها، كالذي يسلك طريقًا تقطع عرض المحيط بين ساحلين، أو ميناءين معروفين لديه من قبل. وكان بإمكان سفن فاسكو داغاما أن تكمل طريقها إلى الهند، إذا تابعت سيرها بحذاء الساحل الإفريقي إلى رأس غردفوي أو رأس التوابل، ثم انطلقت من هناك إلى الساحل العربي الجنوبي، وسارت بحذائه إلى ساحل عُمان، ومن ثم تسير بحذاء ساحل عُمان الشرقي إلى مضيق هرمز، ومنها إلى السند، وتهبط من السند إلى ساحل شبه جزيرة كمبايا بساحل الهند الغربي، لكن حالة السفن والبحارة لم تكن قادرة على تحمل مثل هذه الرحلة الطويلة بحذاء الساحل. فرأى فاسكو داغاما السفن العربية والهندية تقوم برحلات تجارية مباشرة بين الهند وساحل إفريقيا الشرقي في مواسم محددة. فلما عزم على السفر رأسًا إلى الهند من ماليندي - كما تفعل البحارة العرب والهنود - وجد أنه لابد له من معلّم، عالم بقياسات النجوم؛ لكي يستطيع ما تبقى من سفنه من قطع عرض المحيط بين ماليندي وكاليكوت أهم موانئ المليبار من ساحل الهند الغربي آنذاك. ويقال إن سلطان ماليندي أمدّه بالمعلم أُوكانا؛ ليرشده في الطريق إلى كاليكوت. لكن العلامة سيد سليمان يقول: إن أُوكانا تحريف كناكا، وهي كلمة سنسكريتية الأصل، تعني (العالم بالحساب الفلكي)، وليست عَلَمًا لشخص بعينه كما يتبادر للذهن(٦). وكانت البحارة العرب تقطع عرض المحيط الهندي بهدي النجوم وقياساتها إلى جانب بيت الإبرة. وكان بإمكان فاسكو داغاما، لو كانت سفنه وبحارته في حالة جيدة، أن ينطلق من ماليندي إلى جهة الشرق على غير هدى، كما فعل كريستوفر كولمبوس عندما قطع المحيط الأطلنطي بالسير غربًا، وأن يصل إلى جزر الغال (الكاديف حاليًا)، أو جزر الذيبة (مالديف حاليًا). ومن هناك يصل إلى ساحل الهند الغربي المجاور لهذه الجزر.

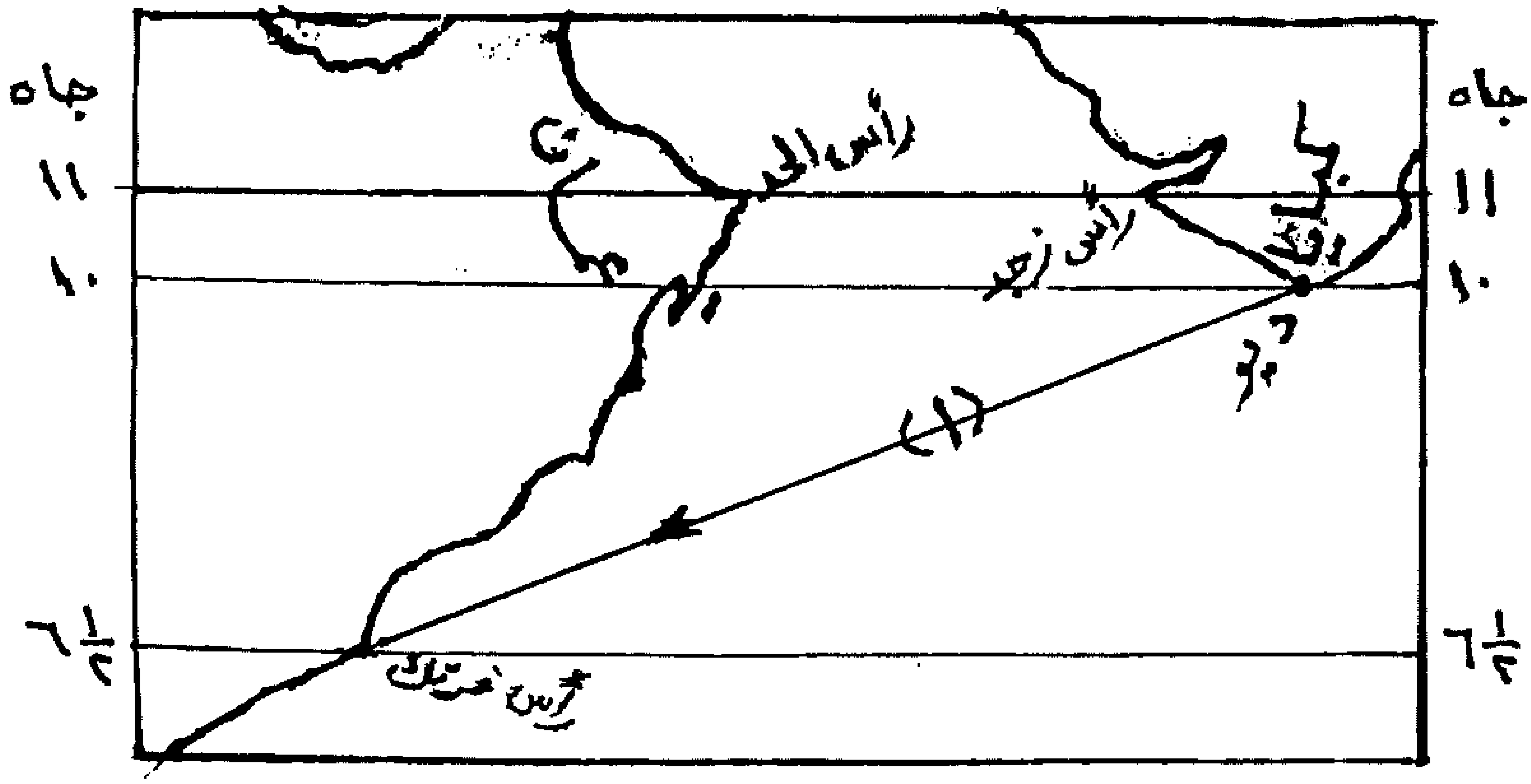
فيتعذر الوصول إلى المراسي الواقعة خلف أي بحر مباشرة دون علم سابق بقياسات عرض هذه

حول رأي ابن ماجد في أسلوب الملاحة عند البحارة العرب في البحر الأبيض المتوسط

المراسي وطولها، وخبرة سابقة بطرقها عبر هذا البحر، حتى في الموسم الملائم للسفر إليها. وتبين الخريطة التالية بعض طرق البحارة العرب بين بعض المراسي والرؤوس على الساحلين العربي والهندي، مع قياسات العرض النجمي عند ابن ماجد، ونظيره في علم الملاحة سليمان بن أحمد المهري.



السفر من عدن إلى ديو في موسم الرياح الجنوبية الغربية. قياس نجم الجاه على عدن خمس أصابع، وعلى ديو عشر أصابع. أي إن بينهما خمس أصابع عرضية يقطعها المركب في (١) المشرق، ثم في (٢) مطلع الثريا، ثم في (٣) السماك



الرحلة من ديو إلى رأس فرتك في موسم الرياح الشمالية الشرقية. قياس نجم الجاه على ديو عشر أصابع، وعلى فرتك ست ونصف، يقطعها المركب في خن (مغيب التير) في بيت الإبرة.

ونلاحظ أن أخنان، أي أجزاء دائرة بيت الإبرة، عند البحارة العرب في المحيط الهندي نسبت إلى النجوم المشهورة في الهداية عند البحارة، وهي نجوم نيّرة يمكن تمييزها بسهولة من بين النجوم الأخرى، فأغلبها من القدر الأول، مثل (السِّماك الرامح)، و(العَيُّوق)، و(التِّير)، أو (الشِّعرى العبور)، و(سُهَيل)، وكذلك (الثريا)، وهي مجموعة نجوم تشبه عنقود العنب، وهي مشهورة عند رجال البحر والبادية.

أما الكواكب السيارة فلم تستعمل في الهداية، لا من قبل البحارة، ولا من قبل رجال البادية. لكن هذه النجوم، باستثناء (العيوق)، لا تقابل الأجزاء المنسوبة إليها في دائرة بيت الإبرة، لذلك تحذر البحارة السير في اتجاه موقع النجم، وإنما في اتجاه الجزء، أي الخن، المنسوب إلى النجم في بيت الإبرة. أما نجم (العيوق) فيمكن أن ينظر إليه مدير الدفة، وهو يقود السفينة نحو جهة مطلعه في الجانب الشرقي من السماء، أو جهة مغيبه في الجانب الغربي منها. كما يمكنه أن يقود السفينة، وهو ينظر إلى الخن المنسوب إلى (العيوق) في بيت الإبرة، فجهة هذا الخن مطابقة لجهة نجمه من الدائرة الأفقية، كما نلاحظ في هذا الجدول[٧]:

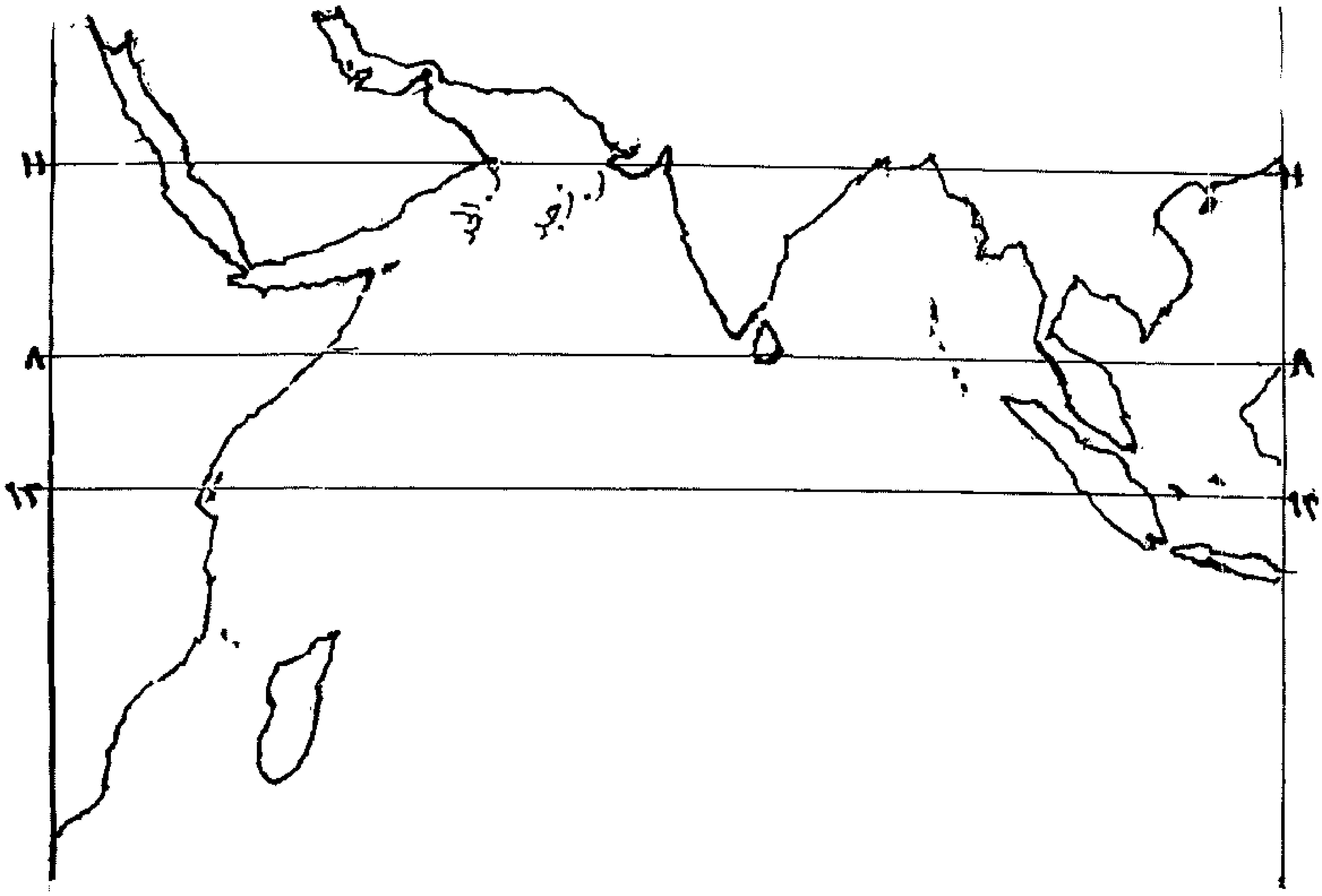
أبعاد الكواكب وأخنانها عن خط معدل النهار (خط الاستواء)

	بُعـده		بُعد خَنّه	
	دقيقة	درجة	دقيقة	درجة
الجاه	٣٠	٨٦	٠٠	٩٠
الفرقد	٠٠	٧٧	٤٥	٧٨
النعش	٠٠	٦٦	٣٠	٦٧
الناقة	٠٠	٥٢	١٥	٥٦
العيوق	٠٠	٤٥	٠٠	٤٥
الواقع	٣٠	٣٨	٤٥	٣٣
السماك	٣٠	٢٣	٣٠	٢٢
الثريا	١٥	٢١	١٥	١١
الطائر	٠٠	٧	٠٠	٠٠
الجوزاء	٠٠	١ (شمالاً)	١٥	١١
التير		١٧ جنوبا	٣٠	٢٢
الإكليل	٠٠	١٩	٤٥	٣٣
العقرب (قلب)	٣٠	٢٤	٠٠	٤٥
الحمارين	٠٠	٤٩	١٥	٥٦
سهيل	٠٠	٥٢	٣٠	٦٧
السلبار	٠٠	٦١	٤٥	٧٨

ونلاحظ أن القطب الجنوبي لم يذكر في الجدول: لأنه ليس له نجم يعرف به مثل القطب الشمالي، أما بُعد خنه عن خط الاستواء فتسعون درجة جنوبًا. والمقصود من مجموعة نجوم العقرب النجم المعروف بـ (قلب العقرب) فقط.

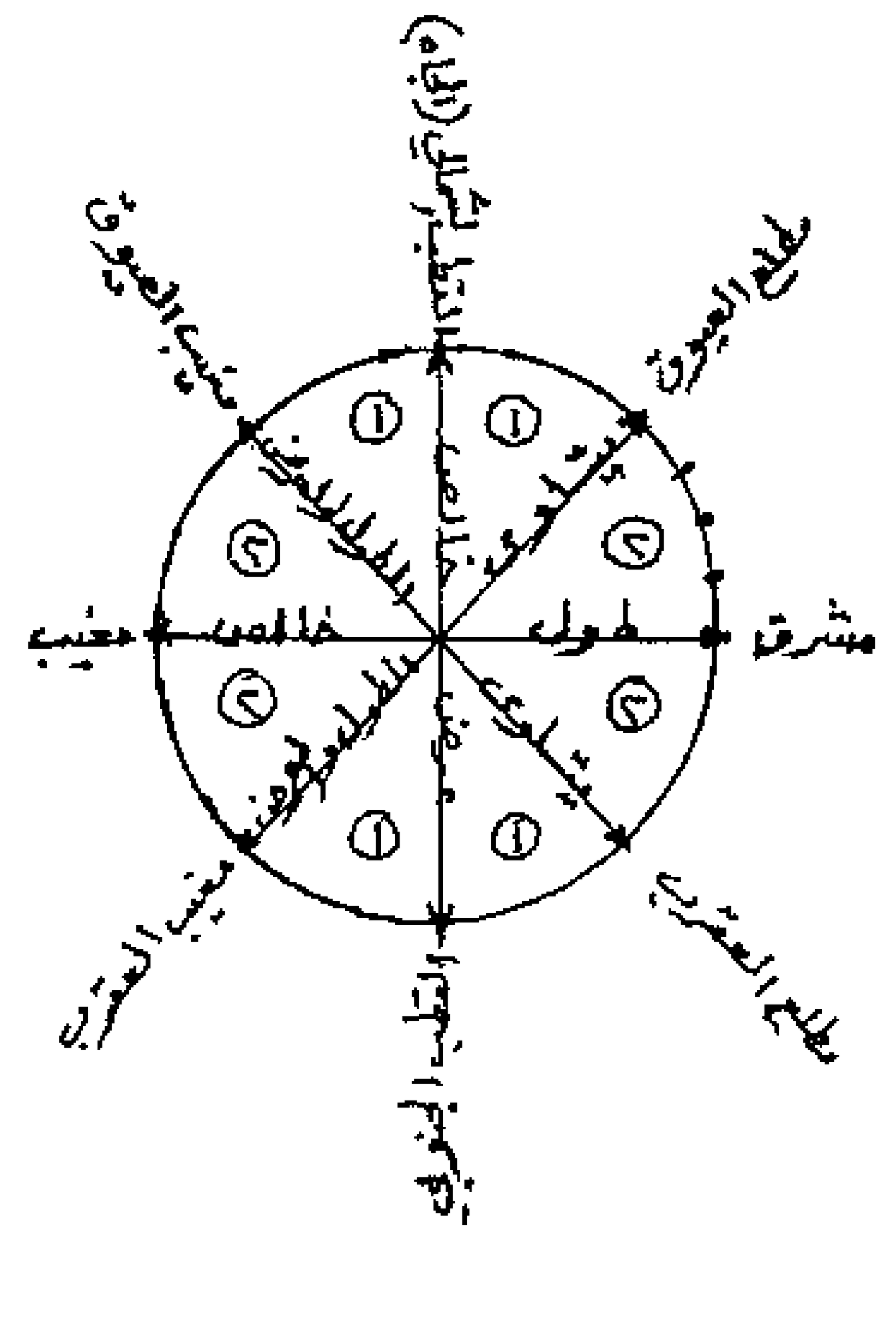
ويفخر ابن ماجد بوجود قيود في الحُقّة؛ أي بيت الإبرة، للطول والعرض عند بحارة المحيط الهندي، غير موجودة عند بحارة البحر الأبيض المتوسط، ويعني بهذه القيود ما يسمّى عندهم بـ (التَّرفّات)، مفردها (تَرفّة)، فعندهم أن نجم (الجاه) كما ذكرنا من قبل هو النجم الذي يُستدلّ به على موقع القطب الشمالي، يرتفع مقدار إصبع إذا جريت في الخن المنسوب إليه ثمانية أزوام، لكن إذا جريت في خن (الفَرْقد) فلا يرتفع نجم (الجاه) مقدار إصبع إلا بجري عشرة أزوام، بزيادة زامين على الأزوام التي قطعتها في خَنّ (الجاه). فمقدار الأزوام التي تجريها في أي خن، ويرتفع نجم (الجاه)، أو يهبط إصبعًا واحدة تسمى تَرفّة. فتَرفّة خن (الجاه) ثمانية أزوام، وترفة خن (الفرقد) عشرة أزوام، وَترفة خن (النعش) اثنا عشر زامًا، بزيادة أربعة أزوام على ترفة (الجاه) وزامين على ترفة (الفرقد). وهذه الزيادة هي مقدار الطول في الترفة. أما ترفة خن (الجاه)، فكلها عرض ليس فيها طول، وكذلك ترفة خن (القطب الجنوبي). وترفة (الفرقد) منها ثمانية أزوام عرضًا، وزامان طولاً، و(النعش) ثمانية أزوام عرضًا، وأربعة طولاً. ويزداد ارتفاع نجم (الجاه) بالجري في أخنان نصف الدائرة الشمالي، وينقص بالجري في أخنان النصف الجنوبي. والعرض عند البحارة المتقدمين يُحسب بمقدار البُعد جنوبًا عن مركز القطب الشمالي، ويستعينون في تقديره بما يسمى عندهم بالقياس الأصلي، ويعنون بذلك قياس ارتفاع نجم (الجاه) عن حضيض مداره حول مركز القطب، ويقدّرون هذا الارتفاع بالبنان، وفي البحار الجنوبية، التي لا يرى فيها (الجاه)، يقيسون ارتفاع المقدَّمَيْن من نجوم

(الدب الأصغر)؛ أي (بنات نعش الصغرى). ويُعرفان عند العرب بـ (الفرقدين). ويليهما جنوبًا قياس الخامس والسادس من نجوم (بنات نعش الكبرى)؛ أي (الدبّ الأكبر)، ويقاسان في بحر جزر (القُمر) و(جاوه). فثلاثة القياسات هذه هي قياسات العرض الخالص (انظر الخريطة).



قياس العرض النجمي المشهور عند بحارة المحيط الهندي

الجاه: من إحدى عشرة إصبعًا إلى إصبع واحدة. الفرقد: من ثماني أصابع. النعش: من اثنتي عشرة إصبعًا



١ - العرض أكبر من الطول ٢ - الطول أكبر من العرض

أما الطول فليس له قياس، لا عند المتقدمين من البحارة، ولا عند المتأخرين، لكنهم متفقون على أن المركب إذا جرى في خط (المشرق الأصلي)، أو (المغيب)، فإن المسافة التي يقطعها في أي منهما مسافة طول خالص. كذلك إذا جرى في خط (الجاه) أو (القطب الجنوبي) تكون المسافة التي يقطعها في أي منهما مسافة عرض خالص، وأن الطول والعرض يتساويان في المسافة التي يقطعها في أي من الخنين المتوسطين بين (المشرق) وكل من القطبين. وكذلك في الخنين المتوسطين بين (المغيب) وكل من القطبين (انظر شكل ٥). وهناك طريقة كانت البحارة تعرف بها ما قطعته من الدرج طولاً؛ فقد حسبوا تقدم طلوع الشمس

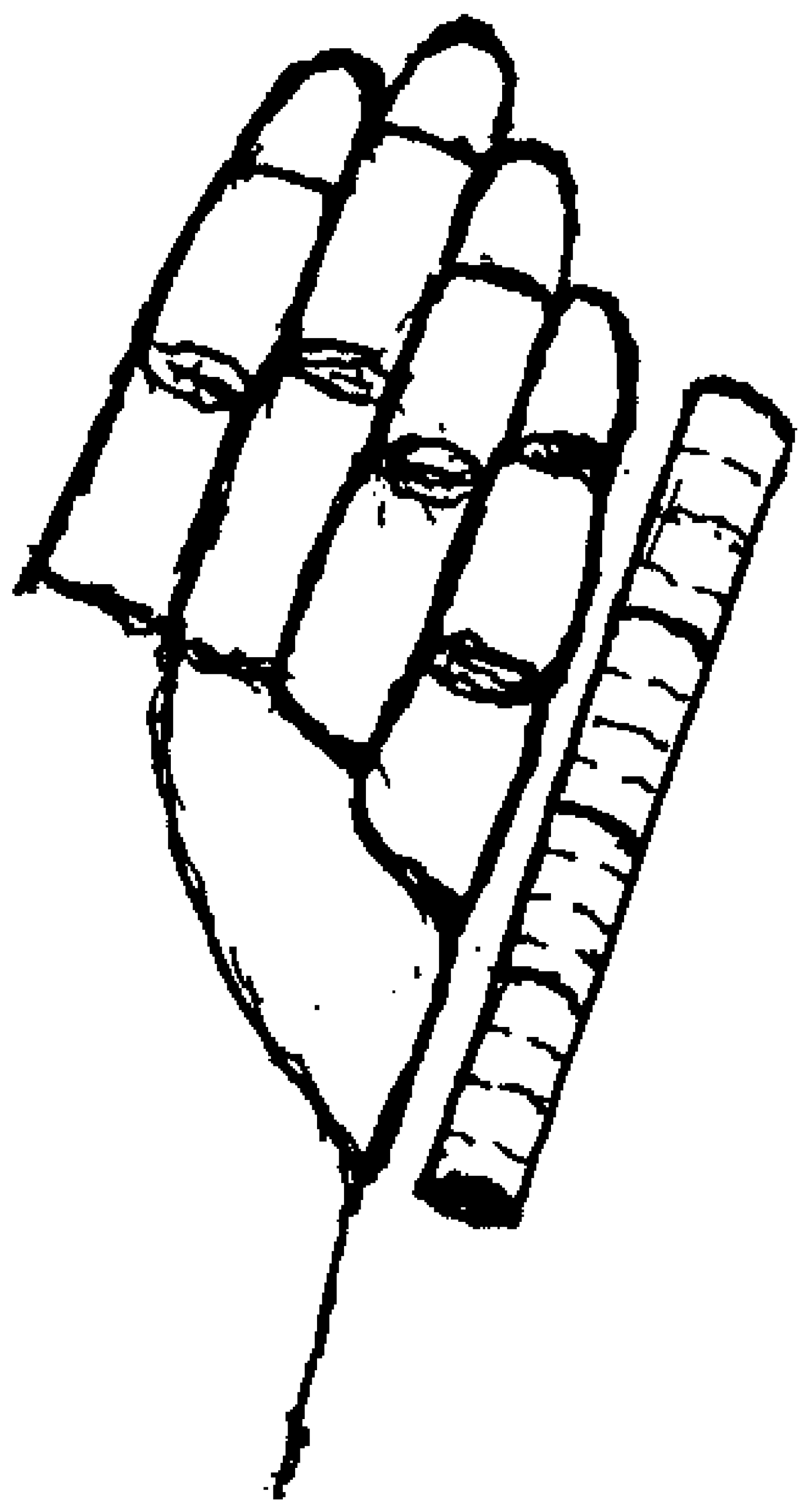
وغروبها مقدار أربع عشرة دقيقة بدرجة واحدة، إذا كانوا يجرون نحو المشرق، وعكس ذلك إذا كانوا يجرون نحو المغرب.

والزّام عندهم إما عرفي، وإما اصطلاحي، ويسمى الاصطلاحي أيضًا الزام القياسي والحسابي، وهو الزام الذي تحسب به الترفات؛ فعندهم أن النجم يزيد ارتفاعه عن خط الأفق مقدار إصبع واحدة، إذا جرى المركب نحوه ثمانية أزوام، وينقص إصبعًا، إذا جرى المركب نحو الجهة المقابلة له ثمانية أزوام أيضًا. فهذا الزام لا يتقيد بالزمن مثل الزام العُرفي، أو زام الجَمّة. ومقدار ارتفاع النجم من الأصابع عن خط الأفق، عند أي مرسى، أو غيره من الأماكن، يسمى قياسًا.

أما الزام العرفي فيقدر بثلاث ساعات زمنية، ويسميه ابن ماجد زام (الجَمَّة). والجَمّة لغة: الموضع الذي يجتمع فيه الرشح المتسرب من خرز السفينة إلى قعرها. ويُنزف هذا الماء، أو الرشح من قعر السفينة عادة كل ثلاث ساعات، في الحالات التي يكون البحر فيها غير هائج، أما إذا كان هائجًا، فتنزف الجمة كلما فاضت.

والإصبع هي وحدة القياس عند المتقدمين من بحارة المحيط الهندي، وهي (الإصبع المضبوطة)، لا الإصبع العادية؛ لأن حجم هذه يختلف من شخص لآخر، لذلك اتفقت البحارة على جعل الإصبع ربع (ذَبّان)، والذبّان عندهم أربع أصابع، ويقدّره ابن ماجد من «الشطْب الذي في راحة اليد اليسرى إلى نصف ظفر خنصر الكف اليسرى»(٨).

والشطب الذي يعنيه ابن ماجد هو الخط العميق عند منابت الأصابع من راحة الكف اليسرى، ويشترط أن تكون هذه الكف كفًّا معتدلة، لا كبيرة ولا صغيرة. فعلى هذا القدر يُقص عود، أو خشبة الذبان، وبموجبه تقص بقية عيدان القياس، وهي اثنا عشر عودًا، يقاس بها ارتفاع النجم عن خط الأفق إلى حد اثنتي عشرة إصبعًا صحيحة، لا كسور فيها، أربعة من العيدان كبار يُقاس بها القياس المرتفع: من تسع أصابع إلى اثنتي عشرة إصبعًا، ويمدّ بها القيّاس يده اليمنى أمام عينه اليمنى، وهو جالس القرفصاء على سطح مقدمة المركب. وأربعة من العيدان متوسطات، ويُقاس بها القياس المعتدل: من خمس إلى ثماني أصابع. وأربعة صغار للقياس المنخفض من إصبع إلى أربع أصابع. ويشترط عند القياس بها أن يقصر القَيّاس مدّ يده بها أمام عينه. وعند القياس يشترط أن يكون بين أسفل النجم والطرف الأعلى من العود مقدار خيط كحد السكين يراه القيّاس، وكذلك بين الطرف الأسفل من العود وخط الأفق وأن يكون الجو خاليًا من الغبار وضوء القمر الظاهر، حيث يستطيع القيّاس أن يميز خط الأفق الفاصل بين البحر والجو عند القياس، وأن يكون البحر هادئًا. ولا صحة لقياس ذي البصر الضعيف.



شكل (٦)

الذُبّان (من الشطب الذي في راحة اليد اليسرى إلى نصف ظفر خنصر الكف اليسرى. فهذا هو الذبان) ابن ماجد (كتاب الفوائد)

الذبان أربع أصابع وبموجب عود الذبان تقص بقية عيدان القياس.

مقالات

كما يشترط أن يكون لديه شاهد لأخذ القياس يضبط وقته. فلو أننا قسنا أحد الكواكب في الساعة الرابعة من فجر أحد الأيام، مثلاً، فإننا نجده في الليلة التالية قد طلع بفعل دوران الأرض حول الشمس قبل الوقت الذي طلع فيه في الليلة الأولى، وأنه قد ارتفع كثيرًا عن المستوى الذي قسناه فيه في الليلة الأولى، وهكذا يستمر تقدمه في الطلوع، حتى يطلع وقت غروب الشمس، ولا يظهر بالليل، لكن إذا قيدنا وقت قياسه بموقع نجم آخر، كأن يكون ذلك النجم على سمت الرأس، أو معتدلاً في جانب المشرق أو المغيب، فإن ارتفاع النجم عن مستواه، الذي قسناه في الليلة الأولى، يحدث بجرينا نحوه، ويهبط بجرينا نحو الجهة المقابلة له، ولا يتغير إلا وقت قياسه؛ فإذا قسناه في الساعة الثانية بعد منتصف الليل، وكان شاهده على سمت الرأس؛ أعني النجم الذي قيدنا به قياسه، فإننا نقيسه في الليلة التالية قبل الساعة الثانية، وحينما يكون النجم الذي قيدنا به قياسه في الليلة الأولى في موقعه الصحيح، وذلك بسبب تقدم طلوعه، وطلوع شاهده، قبل طلوعهما في الليلة الأولى. ويستمر قياس النجم من طلوعه بالفجر إلى طلوع أول الليل، بعد حوالي خمسة شهور، ويبقى غير ظاهر حتى يطلع وقت الفجر من السنة التالية، ويؤخذ بدلاً منه، في أثناء غيابه، قياس أحد النجوم الطالعة بالفجر، والمشهورة عندهم بصحة قياسها.

وقبل استعمال (الإصبع المضبوطة) كانت البحارة تستعمل في القياس الإصبع العادية المعتدلة، بل إن ابن ماجد كان يستعمل أصابع يديه إلى جانب أصابع العيدان؛ ففي قصيدته(المكية) يقول:

أصابع سبعًا قستهم بأناملي
وتنقص ربعًا ليس فيه مكاثر

تلك هي أوجه الاختلاف بين قواعد الملاحة عند بحارة المحيط الهندي وقواعدها عند البحارة العرب في شرق البحر الأبيض، كما وردت عند ابن ماجد. وللأسف لم يُعرف، حتى الآن، واحد من دفاتر الإرشادات البحرية، أو ما كان يعرف بـ (القمباص) عند هؤلاء، يمكن أن يؤيد رأي ابن ماجد في أسلوب الملاحة عندهم، وذلك قوله إنهم كانوا «ينتخون كالعميان، وكل مرسى نتخوه ورأوه عمدوا إليه ودخلوه، ولو لم يريدوه» خاصة، يعني وإن لم يكونوا يقصدونه، فهذا القول لا يصح إلا فيمن يركب البحر لأول مرة، وفيمن لم تكن لديه معرفة سابقة بالطرق الأمينة إلى المراسي التي يسافر إليها، ومعرفة بأطوالها وعروضها، فهو كالأعمى في البحر، وهالك لا محالة فيه.

لكن العلامة سليمان نادفي يقول: «إن قمباص بحارة البحر الأبيض المتوسط كان يحتوي على أطوال الأماكن البحرية وعروضها المعروفة لدى هؤلاء البحارة»(٩). وابن ماجد نفسه يقول: «لأن طولنا وعرضنا له قيود في بيت الإبرة، وهي الحُقّة»؛ فهذا وحده يدل ضمنًا على معرفة من عرفهم ابن ماجد من بحارة شرق البحر الأبيض بالطول والعرض، إلا أن عرض المكان، عند هؤلاء، لم يكن يُحسب بمقدار ارتفاع نجم القطب الشمالي عن خط الأفق عند هذا المكان، مثل العرض المعروف عند المتقدمين من البحارة العرب في المحيط الهندي، وإنما يحسب بمقدار بُعد المكان شمالاً أو جنوبًا عن خط الاستواء، ويستخرج من قياس بُعد موقع الشمس عن موقع المركب، أو المكان بآلة (الكمال Sextan)، أو بآلة (الربع المجيَّب)، أو (الاسطرلاب)، ثم مقدار ميل الشمس عن خط الاستواء، وهو العرض المستعمل عند البحارة المتأخرين.

ولا يستبعد أن يكون ابن ماجد قد شط في انتقاصه لأسلوب الملاحة عند بحارة شرق البحر الأبيض المتوسط؛ إذ لا يعقل أن يركب البحر إنسان ليست لديه معرفة سابقة بالمسالك الأمينة إلى مراسيه، ومواسم السفر فيه. أو على الأقل ليس لديه من الخبرة والأدوات الملاحية ما يمكنه من السفر فيه. فالبحر كما نعلم جبار لا يرحم.

وقد اشتهر ابن ماجد بغلوّه في الافتخار بنفسه ومدحها والإعجاب بها، وبالتقليل من قيمة علم غيره

من رؤساء البحر وأساتذته. والأمثلة على ذلك كثيرة جدًا في نثره ونظمه في علم الملاحة، منها على سبيل المثال قوله في منظومته (ميمية الأبدال):

مقاسِمكُم تسوى جناح بعوضــــة
ويبقى على الدارين حظي ومَقْسمي
نــوادر علم البحر عني تفرّعـــت
وخير صفات البحر تصدر عن فمي

لكنه يعترف في كتابه (الفوائد) بأن هناك من هو أعلم منه بالبحر وجزره من رجال البحر، حيث قال: «وأما معرفة البحر وجزره ففي الآفاق من هو أخبر مني موجـود»(١٠).

وفيمن أسماهم بالليوث الثلاثة، وهم: محمد بن شادان، وسهل بن أبان، والليث بن كهلان، قال إنهم ألفوا كتابًا (رهمانج) في علم البحر، وأنه اطلع على نسخة من هذا الكتاب بخط إسماعيل بن حسن بن سهل، حفيد سهل بن أبان، أحد الليوث الثـلاثة، يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ثمانين وخمسمائة من الهجرة، فوجده «كتابًا ملفقًا لا له آخر ولا صحة»، ورآه «ضعيفًا بغير قيد ولا صُحة بالكلية»، يعني ماله صحة بالمرّة. وكان هذا الكتاب أو (الرهمانج) مشهورًا كما قال بين البحارة. وقال في الليوث الثلاثة: إنهم لم يركبوا البحر إلا من (سيراف) إلى برّ (مكران).

لكنه يعود فيشيد في مواضع أخرى من كتابه (الفوائد)، وفي بعض قصائده بالليوث الثلاثة، ويعدّ نفسه ليثًا رابعًا لهم، ويفخر بذلك، حيث قال:

يـا ابــن شـادان يـا سـهـل وثــالـثـهـم
الســابــقين بــعــلـم مـعـجـب حســــن

عــلـم نـفـيس ولـكـن من تـداولــــه
سـواكـم فـهـو مـنـسـوب إلى الـغــبن

خـلـفـتموني وحـيـدا في الـزمـان وقـد
كـنـتـم ثـلاثـة أحـبـار عـلى الـزمــن

وقال في قصيدة أخرى:

وألــقـوا سـلاح الجـهـل لما تحـقـقـوا
مــقــالي في عُــرْب وعــجْـم ودَيْـلـم

بــقــولي إني رابـع لــثــلاثـــــة
فــحــق لحســادي تموت وتــغــتــم

وبعد، فإن قواعد الملاحة عند البحارة العرب في البحـر الأبيض المتـوسـط ستظل عرضة للحدس والتخمين حتى يظهر - إن كتب له الظهور - ما هو مطمور كما نعتقد في أقبية المكتبات المشهورة العتيقة من دفاتر الإرشادات الملاحية التي كانت مستعملة عندهم. ●

الحواشي:

(١) مؤلف هذا الكتاب هو بيلاق قبجقي Bailak Qabjaqi وهو من مصر. وكتابه هذا أهداه للملك المنصور ناصر الدين ابن الملك المظفر، صاحب (حماة). توفي سنة ٦٨٣هـ.
توجد نسخة مخطوطة منه في المكتبة الوطنية بباريس.
(٢) خطط المقريزي: ٢١٠/١.
(٣) كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد: ١١٢ - ١١٥.
(٤) المصدر نفسه: ١٤٧.
(٥) المصدر نفسه: ١١٥.
(٦) The Arab Narigation, PP. ١١١-١١٧.
(٧) كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد: ١١٢.
(٨) المصدر نفسه: ٢٧.
(٩) المصدر نفسه: ٩٦.
(١٠) انظر كتابي (فن الملاحة عند العرب).

المصادر والمراجع:

شهاب: حسن صالح.
- فن الملاحة عند العرب، دار العودة، بيروت.

ابن ماجد: أحمد.
- كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، تح. إبراهيم خوري، ط ١.

المقريزي: أحمد بن علي
- المواعظ والاعتبار.

Nadvi A.,S.S,
- The Arab Narigation Translated by Abdur-Rahman, Lahour.

تطور علم الجبر

في الحضارة العربية الإسلامية

الأستاذ الدكتور/ عبد المجيد نصير
جامعة العلوم والتكنولوجيا
إربد - الأردن

في الثلث الأول من القرن التاسع الميلادي ؛ أي في أيام الخليفة المأمون ، بزغ علمٌ جديد في الرياضيات ، وكانت الولادة حقيقية ؛ كتابًا واسمًا خاصين. فقد كتب أبو جعفر ، محمد بن موسى، الخوارزمي ، مؤلفه الشهير «الكتاب المختصر في الجبر والمقابلة». ولأول مرة في التاريخ صيغت كلمة «الجبر» عنوانًا لعلم ، لم تتأكد استقلاليته بالاسم الذي خصّ به فقط ، بل ترسخ كذلك مع تصورٍ لمفردات تقنية جديدة مُعدة للدلالة على الأشياء والعمليات[١].

لا نعرف إلا القليل عن الخوارزمي. فاسمه يدل على أن أصله من خوارزم (شمال شرق إيران)، ومقامه في قطربلّ، بلدة اشتهرت بكرومها وخمورها، شمال بغداد. ولا نعرف تاريخ مولده أو وفاته، إلا أنه كان رياضيًّا فلكيًّا منجمًا.. وتقول الرواية إن الخليفة الواثق استدعى المنجمين، ومنهم الخوارزمي، وهو على فراش مرضه سنة ٢٣٢هـ = ٨٤٧م. وأخذ المنجمون طالع الخليفة، وأعلنوا أنه سيعيش (٥٠) عامًا. ومات الخليفة بعد ذلك بأيامٍ عشرة[٢] .

أما كتابه في الجبر والمقابلة، فقد وصل إلينا كاملاً. نشره فريدريك روزن في لندن سنة ١٨٣١، مع ترجمة إلى الإنجليزية، ثم نشر بالعربية في القاهرة سنة ١٩٣٩ مع تعليقات مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد، أستاذي رياضيات. وهذا أول كتابٍ في هذا الفن، بشهادة عالمٍ مسلم آخر هو أبو كامل شجاع بن أسلم المصري الحاسب. وقد قدر الأستاذ أحمد سعيدان عصره أنه من حوالي ٢٣٢هـ = ٨٥٠م إلى ٣١٨هـ = ٩٣٠م[٣]. وكتب أبو كامل عن الخوارزمي أنه: «أول من توصل لكتاب الجبر والمقابلة، وهو من بدأه واخترع جميع ما فيه من أسس»[٤].

ماذا عنى الخوارزمي بالجبر والمقابلة؟ الجبر عنده إزالة الحدّ السالب من المعادلة، والمقابلة إزالة الحدود أو المقادير المشتركة بين طرفيها. وهذه مفاهيمٌ قديمة استعملها الهليني ديوفانطس في كتابه «صناعة الجبر» (أرثماطيقا) الذي ترجمه قسطا بن

لوقا البعلبكي (في نهاية القرن الثالث الهجري، بداية القرن التاسع الميلادي). ونسارع إلى القول إنهم لم يعرفوا آنئذٍ الرموز، مما يعني أنهم استعملوا كلمات اللغة كما هي للتعبير الرياضي.

وتوالت الكتابات بعد الخوارزمي، نذكر منهم أبا كامل ابن ترك، وأبو الوفاء البوزجاني، والجوخندي، والخازن، والبيروني، والكرجي، والسموأل، والطويسيين: نصير الدين وشرف الدين، والخيامي، والكاشي وغيرهم. لكن كتاب الخوارزمي بمعادلاته وشيء من معالجته وتطبيقاته، ومصطلحاته، بقي أساسًا لكل من جاء بعده.

ويقدم الخوارزمي لكتابه بما يلي:

«ولم تزل العلماء، في الأزمنة الخالية، والأمم الماضية، يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة، نظرًا لمن بعدهم، واحتسابًا للأجر بقدر الطاقة، ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك وذخره وذكره، ويبقى لهم من لسان الصدق ما يصغر في جنبه كثيرٌ مما كانوا يتكلفونه من المؤونة، ويحملونه على أنفسهم من المشقة في كشف أسرار العلم وغامضه: إما رجلٌ سبق إلى ما لم يكن مستخرجًا قبله فورثه من بعده؛ وإما رجلٌ شرح مما أبقى الأولون ما كان مستغلقًا، فأوضح طريقه، وسهل مسلكه، وقرب مأخذه؛ وإما رجلٌ وجد في بعض الكتب خللاً فلمَّ شعثه، وأقام أوده، وأحسن الظن بصاحبه، غير راد عليه، ولا مفتخر...»(٥).

كلامٌ لا أجمل ولا أصدق. وهل يجد باحثو اليوم مقاصد أسنى، وأهدافًا أرقى؟ وهذه مقدمة تصلح لكل تأليف، ونجد مثيلها معادًا لدى آخرين كابن سنان وابن الهيثم.

لكن الخوارزمي ابتغى في كتاب الجبر والمقابلة أهدافًا عملية: توفير كتاب موجز للناس، يعالجون فيه مسائلهم الحسابية ومبادلاتهم التجارية، وميراثهم، ومسح أراضيهم(٦). وهكذا فإن كتابه ثلاثة أقسام:

الأول: نظري قدم فيه «حساب» الجبر والمقابلة، نصادف فيه المفردات الأولية والمفاهيم. **والثاني:** حدد الخوارزمي أسس الطرق المنتظمة التي تسمح بإعادة جميع مسائل العمليات الحسابية إلى أنواعها الجبرية الأساسية. بينما عالج **القسم الأخير** مسائل عملية من ميراث، ومعاملات تجارية، وقياسات هندسية، ومسح أراضٍ.

ومفردات الخوارزمي إما جبرية بحتة وهي: **المجهول** ويسميه **شيئا أو جذرًا**، **ومربع الشيء** ويسميه **مالاً، والعدد المطلق**، وهو عمومًا عددٌ نسبي موجب. وعنده مفردات مشتركة مع الحساب، وهي قوانينه: الجمع والطرح والضرب والقسمة والنسبة وحساب الجذر والمساواة. ويستعمل المفاهيم الأساسية وهي: المعادلة من الدرجتين الأولى والثانية، وحدوديات ثنائية الحدّ أو ثلاثية الحدّ. ومنها يتخذ الخوارزمي ست معادلاتٍ سمّاها المسائل الستّ، وترتيبها كما يلي:

١ – $\text{أ}\,\text{س}^{٢} = \text{ب}\,\text{س}$ ، فيكون $\text{س} = \text{ب}/\text{أ}$

٢ – $\text{أ}\,\text{س}^{٢} = \text{جـ}$، فيكون:

$\text{س}^{٢} = \text{جـ}/\text{أ}$ ، $\text{س} = \sqrt{\text{جـ}/\text{أ}}$،

٣ – $\text{ب}\,\text{س} = \text{جـ}$، فيكون: $\text{س} = \text{جـ}/\text{ب}$

٤ – $\text{س}^{٢} + \text{ب}\,\text{س} = \text{جـ}$، فيكون:

$$\text{س} = \sqrt{\left[\frac{\text{ب}}{٢}\right]^{٢} + \text{جـ}} + \left[\frac{\text{ب}}{٢}\right] \text{، س}^{٢} \text{ مربعة}$$

٥ – $\text{س}^{٢} + \text{جـ} = \text{ب}\,\text{س}$، فيكون:

$$\text{س} = \pm\sqrt{\left[\frac{\text{ب}}{٢}\right]^{٢} - \text{جـ}} + \frac{\text{ب}}{٢} \text{، س}^{٢} \text{ مربعة}$$

٦ – $\text{س}^{٢} = \text{ب}\,\text{س} + \text{جـ}$، فيكون:

$$\text{س} = \sqrt{\left[\frac{\text{ب}}{٢}\right]^{٢} - \text{جـ}} + \frac{\text{ب}}{٢} \text{، س}^{٢} \text{ مربعة}$$

وفي الكتاب باب الضرب يعطي قواعد الإشارات وقواعد ضرب (أ ± ب س) في (جـ ± د س). وفيه باب الجمع والنقصان، يعالج عبارات مثل:

(١٠٠ + $س^{٢}$ − ٢٠ س) + (٥٠ + ١٠س − ٢ $س^{٢}$)

$\sqrt{٢ س}$ = $\sqrt{٤س}$ ، ب $\sqrt{س}$ = $\sqrt{ب^{٢} س}$

$\sqrt{أ}$ / $\sqrt{ب}$ = $\sqrt{أ/ب}$، $\sqrt{أ}$. $\sqrt{ب}$ = $\sqrt{أ.ب}$

ثم يأتي إلى باب المسائل الستة، وباب المسائل المختلفة عددها ٣٤ مسألة تطبيقية.

ويلي ذلك باب المعاملات يتناول طريقة أخرى (يسميها الأربعة المتناسبة) لإيجاد المجهول. ويعني باب المساحة بإيجاد المساحة والحجم وما يتعلق بها من أطوال. ولم يذكر مساحات أو حجوم كثير من الأشكال المعروفة قبله، لكنه يمتاز بأنه لم يقدم قاعدة خطأ. وعدّ نسبة المحيط إلى القطر مقربة حسب الاستعمال. فقد ذكر الخوارزمي أن العامة يعدونها، والمهندسون (أفضل تسميتهم الهندسيين) يعدونها $\sqrt{١٠}$ ويستعمل المنجمون $\frac{٦٢٨٣٢}{٢٠٠٠}$ وأخيرًا، يصل إلى كتاب الوصايا، يبحث في التركات والعتق وضروب من الحساب بالشرعي.

وينتهي الكتاب بالعبارة: فرغ من نساخته في يوم الأحد تاسع عشر من المحرم أحد شهور سنة ٧٤٣هـ.. (٣٠ حزيران ١٣٤٢م).

مسائل الخوارزمي

يورد الخوارزمي الأمثلة الستة التالية:

م ١ : $س^{٢}$ + ١٠ س = ٣٩

م ٢ : ٢ $س^{٢}$ + ١٠ س = ٤٨ تؤول إلى

$س^{٢}$ + ٥ س = ٢٤

م ٣ : $\frac{١}{٢}$ س٢ + ٥ س = ٢٨ تؤول إلى

$س^{٢}$ + ١٠ س = ٥٦

م ٤ : $س^{٢}$ + ٢١ = ١٠ س (يعطي حلين)

م ٥ : $س^{٢}$ = ٣ س + ٤

م ٦ : ويضرب لها عدة أمثلة منها:

$س^{٢}$ = ٥ س تؤول إلى س = ٥، $س^{٢}$ = ٢٥

$\frac{١}{٣}$ $س^{٢}$ = ٤ س تؤول إلى $س^{٢}$ = ١٢س،

س = ١٢، $س^{٢}$ = ١٤٤

$س^{٢}$ = ٩ تؤول إلى س = ٣

٥ س٢ = ٨٠ تؤول إلى س ٢ = ١٦

$\frac{١}{٢}$ س − ١٠ تؤول إلى س = ٢٠، $س^{٢}$ = ٤٠٠

ويتبعها بإحدى وثلاثين مسألة، معظمها تسميه الكتب الأخرى: مسائل العشرة، وهي تتعلق بتقسيم العشرة إلى قسمين حسب شرطٍ معيّن. وهي مسائل سنجدها في كتب الجبر التالية لكتاب الخوارزمي. ويقدم الخوارزمي براهين هندسية بسيطة لقواعده، وكأنها مستوحاة من كتاب (الأصول) لأوقليدس.

قيمة الكتاب

ليس في الكتاب مواد جديدة عمومًا، بل إن ما كان معروفًا قبل الخوارزمي عند البابليين والهنود وغيرهم أكثر مما في الكتاب. لكن الكتاب وضع أساسًا لعلم الجبر. فقد استوعب الخوارزمي ما كان متداولاً في عصره، لكنه استطاع تنظيمه وتقنينه في كتابي «حساب وجبر»(٧). «فكان فضله في ذلك أنه نظمها قواعد عامة متبلورة متكاملة».

ويقول الدكتور رشدي راشد: «فقد ارتفع إلى مرحلة ثانية من التعميم حالما أدخل الشكل المنتظم، يتطلب الخوارزمي أن ترد بانتظام كل معادلة إلى شكلها المنتظم المكافىء – أي إنه قدم خوارزمية (وله الحق في أن يشرفنا بهذا الاسم) لحل مسائل جبرية – ومحاولته هي الأولى المكرسة للحساب الجبري بحد ذاته»(٨). ويواصل د. رشدي راشد فيقول: «وندرك إذًا بدقة أكبر فكرة الجبر عند الخوارزمي: المقصود نظرية المعادلات الخطية والتربيعية ذات

المجهول الواحد، وحساب أولي على ثنائيات الحدّ، وثلاثيات الحدود المترافقة معها.. فالحل يجب أن يكون في الوقت نفسه عامًّا وقابلاً للحساب، وعموميته مسوّغة رياضيًّا؛ أي هندسيًّا...»[9].

«فمفهوم علمٍ لا يتحدد بالجهد الذي بذل في سبيله قط، ولكن قيمته تكمن أيضًا في قدرته على الاتساع وطاقته التراكمية، وفي العوائق التي تعترضه في أثناء نموه»[10]. أي إن فضل الخوارزمي في الجبر ليس بشمولية هذا الكائن الجديد فقط، بل بفضل شمولية عملياته. إنه تجديدٌ في نوع عقلانية الرياضيات نفسها.

أبو كامل شجاع بن أسلم

هذا رياضيٌّ آخر، وجبريّ سار في إثر الخوارزمي، يقدر الأستاذ سعيدان أنه ولد قبيل ٢٣٢هـ = ٨٥٠م، وقد يكون امتدّ عمره إلى ٣١٨هـ = ٩٣٠م. وينسب ابن النديم لهذا الرياضي، الذي من ألقابه المصري الحاسب، كتبًا في الرياضيات: منها كتاب (الجبر والمقابلة)، وكتاب (الجمع والتفريق)، و(كتاب الخطأين)، و(كتاب المساحة والهندسة) وربما هناك كتب أخرى غيرها، ولم يصل إلينا أكثر هذه الكتب. ووصلت إلينا كتبٌ أخرى من غير المصادر العربية.

أما كتاب (الجبر والمقابلة) فهو أشهر كتبه، وصل إلينا منه نسختان عربيتان، وترجمة عبرية، ووضعت له شروح. وقد نشره مارتن ليفي (١٩٦٦) بترجمة إنجليزية نقلاً عن العبرية، التي قد تكون ناقصة.

ويحتوي الكتاب على ما جاء به الخوارزمي بنصه، حتى إذا ما وصل إلى المعادلة س^{٢} = ٥س جاء بتعليل هندسيّ يتكون من مربع ضلعه س يقسمه إلى خمسة أقسام متساوية بخطوطٍ موازية لأحد الأضلاع. ولسنا بصدد استعراض ما جاء في هذا الكتاب، إلا أنه جاء بالمسائل الستة ثم بمسائل مختلفة عددها ٦٩ مسألة، بعضها مماثل لما عند الخوارزمي. وينتهي الكتاب بهذه المسائل، فلا تطبيقات مساحية أو من الوصايا. لكن هذا الكتاب فسّر مبادىء الجبر بمنطقٍ رياضيّ صارم بربطها بهندسة أوقليدس. وطبق ذلك على الكميات الصم، واتخذ من الحلول سبيلاً لاستنتاج نتائج عامة ونوّع مسائله، وجعلها خاضعة للتفكير الجبري مما انتهجه الخوارزمي[11].

«كان علم الجبر، على يد الخوارزمي، فصلاً من فصول الحساب... كان طريقة مثل طرقٍ أخرى.. وعلى يد أبي كامل أخذ علم الجبر يغزو حقولاً أخرى، فيعالج الجذور الصمّ، وأخذت الحدود الجبرية تتخذ في ذهن الحسَّاب مفاهيم مستقلة، فتجمع وتطرح، وتجرى عليها جميع العمليات الحسابية»...[12].

الكرجي والفخري والسموأل والباهر

الكرجي هو أبو بكر محمد بن الحسن (أو الحسين). لا نعرف من حياته إلا القليل. اختلف الناس في نسبته: الكرجي أم الكرخي. عاش ووضع أهم نتاجه في بغداد في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر. وتقدر وفاته حوالي ٤١٠هـ = ١٠٢٠م. والكتاب الذي نقدم هو **الكافي في الحساب**، كان فبكه Woepke أول من درسه سنة ١٨٥٣، وقال فيه «يقدم أولاً النظرية الأكثر اكتمالاً، أو بالأصح النظرية الوحيدة في الحساب الجبر»[13].

ويضيف الدكتور رشدي راشد: «فالحقيقة أن الكرجي بدأ بطريقةٍ جديدة كليًّا على تقليد الجبر بين العرب أمثال الخوارزمي، وابن الفتح، وأبي كامل. وذلك بعرض لنظرية الحساب الجبري. وكانت غاية هذا العرض الواضحة تقريبًا البحث عن سبل لتحقيق استقلالية الجبر وخصوصيته؛ كي يصبح بمقدوره، بشكلٍ خاص، الاستغناء عن التمثيل الهندسي للعملياتٍ الجبرية.. **حسبنة الجبر** هذه تستند إلى جبر الخوارزمي المطور من قبل أبي كامل وآخرين...

«في بحثه الجبري **الفخري** يعطي الكرجي في البدء دراسة منهجية للأسس الجبرية، وينتقل بعدها إلى تطبيق العمليات الحسابية على المفردات والعبارات الجبرية، ويفضي أخيرًا إلى العرض الأول في جبر كثيرات الحدود...»(١٤).

وفي الدراسة الفائقة لعلم الجبر وتاريخه في العالم العربي في جزأيه الشرقي والغربي، التي قام بها المرحوم الدكتور أحمد سعيدان، وحقق في الجزء الأول منها كتاب الفخري، جعل هذا الكتاب «أشبه بعمود الظهر في السلسلة الفقرية، منه يتفرع الهيكل العظمي، وعليه يستند»(١٥).

وماذا وجد لدى الكرجي مما لم يذكره أبو كامل؟ وجوابه ما يلي: «كثير، لم يضف الكرجي إلى عمليتي الجبر والمقابلة بالذات شيئًا جديدًا، ولا إلى المعادلات الستة، ولكنه زاد علم الجبر رسوخًا وسعة باستعماله في عدة حقول فكرية... ويبدو لي في عرضه للأفكار والطرائق هدف تنظيمي تربوي، يحاول به أن يجعل لهذا العلم طريقًا ممهدًا، ومصطلحاتٍ محددة، وإن لم يكن يمهد كل الطريق، ولم يحدد كل المصطلحات».

«وفي طليعة مبتكرات الكرجي نذكر أنه عالج القوى والجذور معالجةً أنضج من ذي قبل، توجها باكتشاف نظرية ذات الحدين، لأسس صحيحة موجبة، وترتيب معاملات مفكوك (س + ١)ن ، ذلك الترتيب المشهور الذي صار يسمى مثلث باسكال..

ومن مبتكرات الكرجي أيضًا معالجته لشتى المتواليات........ وربما كان الكرجي أول من عالج المتوالية [هـ (هـ + ١)] وقد سماها **الاندراجية**، ..... بحث في المتوالية ١٢ + ٢٢ + ٣٢ +..... فوجد أن مجموعها إلى الحد ن هو ١/٦ [ن (ن + ١) (٢ن +١)]، ولكنه لم يستطع أن يجد لها برهانًا...»(١٦).

«.... وأما ما جدَّ، فكان التوسيع في الجبر، بصفته ميدانًا رياضيًّا فيه المنطق الذي يتطلب البرهان، على أن البرهان ليس من الضروري أن يكون هندسيًّا؛ فللجبر منطقه، كما أن للهندسة منطقها. وإذا كان المنطق واحدًا، فإن له طرائق، أولها هندسية، وثانيها جبرية..

وهذا الميدان الرياضي يتناول علم الحساب كله، فيعالج الأفكار الرياضية ويقننها، ويعالج الأعداد الموجبة، من صحيحة وكسرية وصماء، فيوقع عليها العمليات الحسابية، من جمع، وطرح، وضرب، وقسمة، وتجذير، ويعالج متواليات الأعداد، فيقتضي منها ما استطاع. إن علم الجبر عند الكرجي بنيانٌ متسامٍ يشمل علم الحساب كله»(١٧).

والرحلة مع الكرجي بحاجة إلى دليل ماهر. ودليلنا **السموأل المغربي**. واسمه صموئيل بن يحيى بن عباس الإسرائيلي، مغربي أصلاً، لكنه نشأ وتعلم في بغداد، وأسلم وحسن إسلامه، وله كتاب حسن في ذلك عنوانه (إفحام اليهود)، ومات السموأل سنة ٥٧٠هـ = ١١٧٥م؛ أي بعد قرنٍ ونصف من موت الكرجي.

فالسموأل برهن كثيرًا من قضايا الكرجي، ونقل من كتبه غير الموجودة لدينا، ودلنا على ريادته، وقدّم إضافاتٍ ضمن مدرسة الكرجي، لها أهميتها. وللسموأل كتاب: **الباهر في الحساب**، الذي حققه وحلله الأستاذان صلاح أحمد ورشدي راشد، ونشر سنة ١٩٧٣.

وليست غايتنا تقديم كتاب الكرجي أو مقارنته مع كتاب السموأل وكتاب ديوفانطس؛ فالراغب في ذلك يجده عند الأستاذ سعيدان(١٨). لكن الجبر بمادته وروحه موجودٌ في **الفخري**؛ فمقدمته معنيةٌ بسلّم القوى الموجبة والسالبة س ن، وقوانين الأسس. وهنا نذكر بداية رسوخ المصطلحات، وإن كان **الباهر** قد ميّز فيما خلط فيه **الفخري**. فقد ميّز بين الجذر والضلع، وهما شيءٌ واحد عند الكرجي. بينما قال السموأل الشيء (أي المجهول) ضلع لكل واحدة

مقالات

من هذه المراتب (ابتداء من المال أي س٢). بينما الجذر هو للمال فقط، والعدد مجسم إذا كان مجتمعًا من حاصل ضرب ثلاثة أعداد بعضها ببعض، فإن كانت الثلاثة متساوية فهو المكعب.

ثم ينتقل الفخري إلى ضرب وحيدات الحدّ بأشكالٍ مختلفة بما فيها الضرب بأسس سالبة. ثم يمضي إلى ضرب العدد المركب، أي مقادير جبرية من حدين وأكثر، ابتداءً من:

$(\text{١٠} + \text{س})(\text{١٠} + \text{س})$ إلى

$$\left(\text{١٠} + \text{٣س} + \text{٢س}^{-\text{٢}} - \frac{\text{٤}}{\text{س}}\right)\left(\text{٣س}^{\text{٢}} + \text{٤س} - \frac{\text{٤}}{\text{س}^{\text{٢}}}\right)$$

ويشير إلى أن القسمة عكس الضرب، ويستند إلى قوانين الأسس، وبخاصة

$$\text{أ س}^{\text{م}} \div \text{ب س}^{\text{ن}} = \frac{\text{أ}}{\text{ب}}\ \text{س}^{\text{م} - \text{ن}}$$

أما النسبة عنده فهي تكون إذا كان البسط أصغر من المقام. لكن جاء توسع الفخري في تطبيق العمليات الحسابية على العبارات الصم، مما يعني معرفة أفضل بالبنية الجبرية للأعداد الحقيقية، ومما أدى إلى تفسير جديد للجزء العاشر من كتاب الأصول، الذي عده من سبق الكرجي (بمن فيهم ابن الهيثم) كتابًا هندسيًا فقط. لكن الكرجي انطلق منه لصياغة جبرية. وصاغ مفهوم وحيدات الحد س م حيث م عددٌ صحيح موجب أو كسر. ولم يصل في استخراج الجذور والقسمة إلى الشمولية التي وصل إليها في العمليات الأخرى. فهو يقدم قسمة وحيد على وحيد حدّ آخر، أو قسمة حدودية على وحيد حدّ، لكنه حلّ مسائل من نوع:

$$\frac{\text{س}}{\sqrt{\text{ص} - \text{ع}}}\ ،\ \frac{\text{س}}{\sqrt{\text{٤ص}} + \text{٤}\sqrt{\text{ع}}}\ ،\ \sqrt{\sqrt{\text{س}} - \sqrt{\text{ص}}}\ ،\ \sqrt{\sqrt{\text{س}} - \sqrt{\text{ص}}}$$

ولم يفلح في حساب: $\dfrac{\text{ل}}{\sqrt{\text{س}} + \sqrt{\text{ص}} + \sqrt{\text{ع}}}$

ويذكر السموأل بعد ذلك قواعد التعامل مع المقادير الموجبة والسالبة والصفر جمعًا وطرحًا وضربًا. ويتضح في ذهن السموأل العدد السالب، فمن قوله إذا نقصنا زائدًا من مرتبة خالية بقي ذلك العدد بعينه ناقصًا، وإذا نقصنا الناقص من مرتبة خالية بقي فيها ذلك العدد زائدًا. ونجد صياغة واضحة للمتباينات وقواعد الإشارات. وهذا مكّن رياضيي القرن الثاني عشر من اقتراح نظرية قابلية قسمة حدودية، واستخراج جذرها التربيعي، إذا كانت معاملاتها نسبية.

وقد ذكرنا شيئًا عن المتواليات؛ إذ يقدم الكرجي متواليات، ويبرهن بعضها، ويكمل برهان الأخرى السموأل. ومنها:

$$\sum_{\text{١}}^{\text{ن}} \text{ل} = \frac{\text{١}}{\text{٢}}\ (\text{ن}^{\text{٢}} + \text{ن})$$

$$\text{١} + \text{٣} + \text{٥} + \ldots + \text{ل} = \frac{\text{ن}}{\text{٢}}\ (\text{١} + \text{ل})$$

$$\text{١}^{\text{٢}} + \text{٢}^{\text{٢}} + \ldots + \text{ن}^{\text{٢}} = (\text{١} + \text{ن})\ \text{ن} \left(\frac{\text{ن}}{\text{٣}} + \frac{\text{١}}{\text{٦}}\right)$$

$$\sum_{\text{هـ} = \text{١}}^{\text{ن}} (\text{ن} + \text{١} - \text{هـ})(\text{ن} + \text{١} + \text{هـ}) = (\text{ن} + \text{١})^{\text{٣}} - \sum_{\text{١}}^{\text{ن}} \text{هـ}^{\text{٢}}$$

$$\sum_{\text{هـ} = \text{١}}^{\text{ن} - \text{١}} \text{هـ}(\text{هـ} + \text{١}) = \frac{\text{١}}{\text{٣}}\ (\text{ن} - \text{١})(\text{ن} + \text{١})$$

$$\sum \text{هـ}^{\text{٣}} = \left(\sum \text{هـ}\right)^{\text{٢}}$$

ومن طرق الحل ما يسمونه **الاستقراء** وهو التحسس أو التجريب والحدس؛ لإيجاد جواب يحقق شروطًا خاصة. وحسب ما نقل السموأل عن الكرجي عن كتابٍ مجهول لدينا يظهر أنه كتاب مستقصى في الاستقراء.

ثم يقدم الفخري مسائل عددها ٢٥٥ مسألة في طبقاتٍ خمس، منها ٧٩ مسألة مأخوذة من كتاب **(صناعة الجبر) لديوفانطس**، إضافةً إلى أربعين مسألة أخرى في نسق ديوفانطس. ومن الطرق التي استعملها الكرجي لحل المسائل **طريقة الخَلْف** (كما يسميها الأستاذ سعيدان)؛ أي البداية من آخر المسألة، وتعود القهقرى إلى أولها. وهي غير طريقة الخُلف التي هي خلاف المفروض. **وثانيها طريقة الخطأ الواحد، وثالثتها طريقة الخطأين**، وهي نوع من الاستكمال.

وللكرجي كتبٌ أخرى مهمة مثل (البديع في الحساب)، وكتاب (علل الحساب والجبر)، وهو كتاب براهين. الأول حققه الأستاذ عادل انبوبا والثاني حققه أستاذنا أحمد سعيدان رحمه الله. وله كتب لم تصل إلينا ذكرها في كتبه المعروفة، منها:

١ - كتاب العقود والأبنية.

٢ - كتاب نوادر الأشكال.

٣ - كتاب المدخل في علم النجوم.

٤ - كتاب الدرر والوصايا.

٥ - كتاب في الاستقراء.

٦ - كتاب في الحساب الهندي.

وينقل السموأل عن مصدر للكرجي لا يذكره مفكوك ذات الحدين (ذات الاسمين كما سموها)، وما يسمى فيما بعد مثلث باسكال، وطريقة عمله.

ما بعد الكرجي

نبدأ بالسموأل المغربي الذي شرح وبرهن وأضاف كما ذكرنا. بل نجد عنده بداية لما يسميه الأستاذ راشد فلسفة الرياضيات، صادرة عن عالم رياضيات وليس عن فيلسوف؛ فقد أعطى بلغة عصره ومنطقه تصنيف القضايا الرياضية إلى ثلاثة أقسام:

واجبة وممكنة ومستحيلة

والواجبة هي من نوع المتطابقات أو المعادلات التي لها حلٌّ واحد أو أكثر. أما القضايا الممكنة فهي التي لا نعرف خطأها أو صوابها، والمستحيلة هي التي «متى فرضت موجودة أدّى وجودها إلى المحال»(١٩).

وسنهتم في الجزء الأخير من هذه المقالة بالموضوعات التالية: المعادلات التكعيبية، والاستقراء الرياضي، واستخراج الجذر الميمي، وحل المعادلات العددية.

المعادلات التكعيبية

نورد تسلسل التعامل معها كما أشار إلى ذلك عمر الخيامي.

أراد **الماهاني** (أبو عبدالله محمد بن عيسى) (ت ٢٦١هـ = ٨٨٨م) أن يحل بالجبر مسألة وردت في كتاب (الكرة والأسطوانة) لأرخميدس، تتطلب تعيين مستوى يقطع كرة معلومة بنسبة مفروضة من حيث الحجم، فأفضى به ذلك إلى معادلة نوعها س^{٣} + جـ = أ س^{٢}، ولم يستطع حلها.

لكن أبا جعفر الخازن (ت ٣٥٠هـ = ٩٦١) حلها بتقاطع قطعي مخروط. وجاء الأمير أبو منصور نصر ابن عراق (٤٢٨هـ = ١٠٣٦م) الذي أراد استخراج ضلع المسبع في الدائرة، فأدى ذلك إلى المعادلة س^{٣} + أ س^{٢} = جـ، ووجد حلها بتقاطع قطوع مخروط أيضًا.

وظهرت مسألة أخرى في القرن الحادي عشر في بلاط عضد الدولة البويهي في بغداد، أعجزت أبا سهل القوهي، وأبا الوفاء البوزجاني، وأبا حامد الصاغاني، وغيرهم، وهي: عشرة قسمتها قسمين، فكان مجموع مربعيهما مع الخارج من قسمة الكثير من القليل اثنين وسبعين. وهي مسألة تفضي إلى معادلة تكعيبية. حلها أبو الجود محمد بن الليث (ت ٤٤٠هـ = ١٠٤٨م) وهو من معاصري البيروني. والبيروني نفسه صاغ معادلتين تكعيبيتين في محاولته تحديد أوتار بعض الزوايا وعمل جداول الجيب وهما:

س^{٣} – ٣ س – ١ = ٠، س^{٣} – ٣ س + ١ = ٠ وحلهما بالتجريب.

نأتي إلى **عمر الخيام** وهو أبو الفتح غياث الدين عمر بن إبراهيم الخيامي (٤٤٠هـ – ٥٢٦هـ = ١٠٤٨م – ١١٣١م). وله رسالتان في الجبر والمقابلة نشرهما الأستاذ رشدي راشد (حلب ١٩٨١)، وله رسائل أخرى نشرها عبد الحميد صبرة (الإسكندرية ١٩٦١) وغير ذلك. فقد صنف الخيامي المعادلات التكعيبية إلى ١٣ صنفًا، ثم عرض حل كل واحدة من هذه المعادلات مع برهان هندسي، مبينًا الحلول الموجبة باستعمال القطوع المخروطية الثلاث:

الدائرة :

(س – أ)^{٢} + (ص – ب)^{٢} = جـ^{٢}

القطع المكافىء :

ص^{٢} = أ س + ب أو س^{٢} = أ ص + ب

القطع الزائد :

[ص^{٢} – س^{٢}] = جـ، أو س ص = ب،

أو (س – أ) (ص – ب) = جـ

ويقول الأستاذ سعيدان عنه «إنه بذر بذرة ستنبت، عندما يحين الوقت، شجرة رياضية يانعة، هي الهندسة التحليلية»[٢٠].

أما **المظفر الطوسي** (ت ٦١١هـ = ١٢١٣) صاحب الاسطرلاب المعروف بعصا الطوسي، فقد أبدع في حل المعادلات التكعيبية في كتابٍ حققه الأستاذ الدكتور رشدي ونشره (١٩٨٦). وهو كتاب في المعادلات، ويقدم فيه ٢٥ معادلة، ستّ منها معادلات الخوارزمي، وخمس تؤول إلى هذه المعادلات، وواحدة هي س^{٣} = أ. ويبقى ١٣ معادلة كما هي عند الخيامي، وهو يعترف بالحلول الموجبة، ولكن ليس لإيجاد الحل (كما فعل الخيامي)، بل لتفسير المسألة؛ أي لإثبات وجود مسألة من نوعٍ جديد، ووجود حل لها... متمشيًا مع قضية الوجود Existence theorem في رياضياتنا المعاصرة.

ويتوسع الطوسي في خوارزمية إيجاد الجذر التربيعي؛ ليحل بها المعادلات التربيعية. وكذلك يستخدم خوارزمية إيجاد الجذر التكعيبي ليجد حل المعادلة س^{٣} + ب س^{٢} + جـ س = د، حيث ب، جـ عددان حقيقيان. وبعض طرق الحل عنده تفضي إلى تغيير المعادلة على نحو ما نصنع عند نقل أحد المحورين، كما أن بعضها يفضي إلى إيجاد النهاية القصوى.

مثلاً عند حل س^{٣} + ب س^{٢} + جـ = ٣ أ س^{٢} يبدأ بقوله س^{٣} $<$ ٣ أ س^{٢} لذلك س $<$ ٣ أ،

ب س^{٢} $<$ س^{٢} (٣ أ – س) فيكون

ب^{٢} $<$ س (٣ أ – س) (س موجبة)

ومنها يستنتج أن الحد الأعلى للمقدار

س (٣ أ س – س) هو : $\left[\frac{٣أ}{٢}\right]^{٢}$

ويدرك الطوسي أهمية المميز. فعند حله أ س^{٢} = أ س^{٣} + جـ يحولها إلى جـ = س^{٢} (أ – س)، ويعدد الحالات الثلاث لها

(١) جـ $>$ $\frac{٤أ^{٣}}{٢٧}$ المسألة مستحيلة (الجذور سالبة).

(٢) جـ = $\frac{٤أ^{٣}}{٢٧}$ ، الجذر مضاعف وهو $\frac{٤أ^{٣}}{٢٧}$ (وهو يرفض الجذر السالب – $\frac{أ}{٣}$)

(٣) جـ $<$ $\frac{٤أ^{٣}}{٢٧}$ ولها جذران س$_{١}$، س$_{٢}$

بحيث أن $0 <$ س$_{١}$ $<$ $\frac{٢أ}{٣}$ $<$ س$_{٢}$ $<$ أ

وفي المسألة الأخرى س^{٣} + أ = ب س (أ، ب غير سالبين) يلاحظ أن كل حل (موجب) هو $\geq$ ب$^{\frac{١}{٢}}$ لأنه

إذا كانت جـ جذر فإن جـ^{٣} + أ = ب جـ؛

أي إنّ جـ^{٣} $\geq$ ب جـ أو جـ^{٢} $\geq$ ب

كما أن هذا الجذر يجب أن يحقق $\text{ب س} - \text{س}^{٣} = \text{أ}$.
لذلك يفتش الطوسي عن القيمة القصوى للمقدار $\text{ص} = \text{ب س} - \text{س}^{٢}$. ويجدها بعد أن يعدم المشتقة الأولى فهي س =

$$\left[\frac{\text{ب}}{٣}\right]^{\frac{١}{٢}} \text{، وتكون القيمة القصوى ب} \left[\frac{\text{ب}}{٣}\right]^{\frac{١}{٢}} - \left[\frac{\text{ب}}{٣}\right]^{\frac{١}{٢}} = \left[\frac{\text{ب}}{٣}\right]^{\frac{١}{٢}}$$

مما يعني أن الجذر (الموجب) موجود إذًا وفقط إذا

$$\text{أ}^{٢} \geq \left[\frac{\text{ب}}{٣}\right]^{\frac{١}{٢}} \text{ اذا وفقط اذا } \frac{\text{ب}^{٣}}{٢٧} - \frac{\text{أ}^{٢}}{٣} \geq 0$$

لكن الرياضيين المسلمين لم يدخلوا المميز في الحلول القانونية، وبدلاً من ذلك طوروا طريقة لحل المعادلات العددية تسمى طريقة فيتا أو روفيني – هورنر.

ونشير هنا إلى رياضي آخر سبق الطوسي هو **أبو الحسن السلمي** في مخطوطته (**المقدمة الكافية في حساب الجبر والمقابلة وما يعرف قياسه من الأمثلة**) حل المعادلة:

$$\text{س}^{٣} + \text{ب س} = \text{أ س}^{٢} + \text{جـ}$$

باللجوء إلى تحويل أفّيني $\text{س} = \text{ص} - \frac{١}{٣}$

(ويفرض $\text{أ}^{٢} = ٣\,\text{ب}$) ليصل إلى

$$\text{س} = \left[\frac{\text{ج} - \text{أ}^{٣}}{٢٧}\right]^{\frac{١}{٣}} \pm \frac{\text{أ}}{٣}$$

أما المعادلة $\text{س}^{\text{ن}} = \text{أ}$ فقد انشغل بها البيروني، وضاعت دراسته. وجاء الخيامي، وعندنا ملخص لما قام به. إلا أن الطوسي تجاوز ذلك إلى الحالة:

$$\text{س}^{\text{ن}} + \text{أ}_{١}\text{س}^{\text{ن}-١} + ... + \text{أ}_{\text{ن}-١}\text{س} = \text{م}$$

وعدّ الطرف الأيمن اقترانًا ق (س) واستعمل المشتقة. ووجد الجذر بالتقريب المتتالي لمنازل هذا الجذر.

والسؤال المفتوح : هل اطلع كاردانو أو غيره من الأوربيين على نسخة عربية لإيجاد الجذر التكعيبي ونسبوها إلى أنفسهم؟

الاستقراء الرياضي

بدأ فاكا G. Vacca سنة ١٩٠٩ بدعواه أن باسكال (١٦٢٣ – ١٦٦٢) ليس مبتدع الاستقراء الرياضي كما كان الإجماع آنئذٍ، بل رياضي آخر اسمه موروليكو Maurolico رياضي من القرن السادس عشر. وأخذت هذه المسألة (من اكتشف الاستقراء الرياضي أو ابتدعه) حظها من النقاش بين مؤرخي هذا القرن. وجاء الدكتور رشدي راشد في مقالته (١٩٧٢) حول الاستقراء الرياضي ليعيد الاكتشاف إلى أيام الكرجي، وذلك كما ينقله السموأل في كتابه (الباهر في الحساب).

يبدأ المؤلف ببرهنة بعض القضايا المتعلقة بخصائص التبديل والتجميع والتوزيع للكميات الجبرية.

قضية (١) (أ ب) (جـ د) = (أ جـ) (ب د)

يبرهن ويستنتج ما يلي:

مقدمة لأي أعداد أ، ب، جـ فإن (أ ب) جـ = (أ جـ) ب

قضية (٢) (أ + ب) جـ = أ جـ + ب جـ

ثم يبرهن السموأل:

$$(١)\quad (\text{أ} + \text{ب})^{\text{ن}} = \sum_{\text{م}=0}^{\text{ن}} \binom{\text{ن}}{\text{م}} \text{أ}^{\text{ن}-\text{م}}\,\text{ب}^{\text{م}} \qquad \text{ن عدد طبيعي}$$

$$(٢)\quad (\text{أ ب})^{\text{ن}} = \text{أ}^{\text{ن}}\,\text{ب}^{\text{ن}} \qquad \text{ن عدد طبيعي}$$

لبرهنة العبارة الأولى يفترض معرفة القارىء بمفكوك $(\text{أ} + \text{ب})^{٢}$، ثم يبرهن الحالة $(\text{أ} + \text{ب})^{٣}$، ثم يبرهن الحالة $(\text{أ} + \text{ب})^{٤}$. ولم يُقم البرهان في حالة الأس ن = ٥ لكنه كتب «ومن فهم ما قلناه فقد يمكنه أن يبرهن على أن كل عددٍ يقسم بقسمين، فإن مال كعب مساو لمال كعب كل واحدٍ من قسمين، وضرب كل واحد منهما من مال مال الآخر خمس مرات، ومربع كل واحد منهما في مكعب الآخر عشر مرات، وما يتلو ذلك مضاعفًا...»[٢١] وينقل عن الكرجي صياغة لما يعرف بمثلث باسكال.

ويبرهن العبارة الثانية بنحو ما فعل في الأولى،

ويعرف أخيرًا س ن على أنها:

س ن = س ن-١ . س، ن عدد طبيعي حتى اللانهاية.

ودون أن نخوض في تفاصيل أخرى أو نقاش إرهاصات الاستقراء الرياضي نجد هذه الروح الاستدلالية في براهين المتواليات أيضًا.

إن الصياغة الدقيقة لمبدأ الاستقراء الرياضي لم تأت إلا مع بيانو في نهاية القرن التاسع عشر، وصياغة باسكال أولية، وإن كان فيها تجريد. أما إرهاصات الآخرين، فلا شكّ أن الكرجي الرائد في ذلك.

استخراج الجذر الميمي

المسألة هي إيجاد حلول س م = أ

حيث م عدد صحيح موجب

إحدى الطرق المهمة لحل هذه المسألة ما عرف فيما بعد بطريقة روفيني - هورنر Ruffini - Horner. لكن لوكي Luckey أثبت في بحثٍ نشره سنة ١٩٤٨ أن الكاشي كان يمتلك طريقة لاستخراج الجذر الميمي، ليست سوى التطبيق على حالة خاصة كطريقة رياضيي القرن التاسع عشر أمثال روفيني وهورنر. وقد بيّن الدكتور رشدي راشد (سنة ١٩٨٧) أن السموأل استعمل هذه الطريقة في كتابه، ولم يدّعِ أنها له. ويفترض الأستاذ راشد بثقة أن الطريقة من عمل مدرسة الكرجي. وأشرنا سابقًا إلى أن شرف الدين الطوسي استخدم هذه الطريقة أيضًا.

حلّ المعادلات عدديًا

هذا بابٌ آخر غُمِطَ فيه حق المسلمين من قِبل المؤرخين الغربيين. فقد عزوا ذلك إلى فيتا Vie'te ثم كان هاريوت Hariot واوغتريد Oughtred ودوشال Dechales, وبِلّ Pell ثم كان نيوتن Newton وتعديل رافسون Raphson. وآخرون مثل لاجرانج Lagrange ومـوراي Mouraille وفورييه Fourier، وروفيني، وهورنر اللذين اقترحا خوارزمية أكثر عملية لاستخراج جذر معادلة عددية من أي درجة كانت.

ثم جاءت أبحاث سيديللو Seddilot وفبكي Woepke في منتصف القرن الماضي: لتبرهن وجود طرق تقريب لحل المعادلات العددية لصنع الجداول الفلكية لاولغ بيك Oleg-Beg من مدرسة الكاشي. مما ألقى ظلالاً من الشك حول ما كتبه المؤرخون الأوربيون. لكن البلبلة الصريحة جاءت سنة ١٩٤٨ عندما قدم بول لوكي Luckey دراسة موسعة معمقة لمؤلف الكاشي. فقد برهن أنّ الكاشي امتلك الطريقة المسماة طريقة روفيني - هورنر.

وقد ذكرنا آنفًا أن الكرجي مبتدعها لاستخراج الجذر الميمي.

ويقول الدكتور رشدي راشد: «إن **مفتاح الحساب** ليس سوى مطاف لنشاط ذي تاريخ طويل ولحقبة مكثفة في الحساب والجبر...».

«من البديهي أنه من المنظور التاريخي والنظري على السواء لا يمكن أن تطرح مسألة المعادلات العددية إلا بشكلٍ مغاير، فسوف نورد ونشرح إذًا الفرضيتين التاليتين:

١ - إن عمل الكاشي، إنْ بالنسبة إلى المعادلات العددية وإن بالنسبة إلى الكسور العشرية، هو التتويج الجديد الذي شُرِعَ به من قبل جبريي القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

إن مجموعتين من الوسائل النظرية والتقنية كانتا وقتها ضروريتين لطرح مسألة حلّ المعادلات العددية. فمن جهةٍ كان هناك جبر مُنْجَز (من قبل الكرجي ولاحقيه مثل السموأل) لكثيرات الحدود، مع معرفة بصيغة ذات الحدين بالنسبة إلى القوى الصحيحة الموجبة أيًّا كانت تلك القوى، وخوارزميات مثبتة لاستخراج الجذور العددية وقابلة للتعميم.

ومن جهةٍ أخرى كان توسيع نظرية المعادلات يهدف إلى فهم معادلاتٍ أخرى غير معادلات الدرجة الثانية، أو تلك التي يمكن إرجاعها إليها. وأخيرًا كان هناك بداية لدراسة المنحنيات بوساطة الجبر لمعالجة مسألة التقريب.

من الجائز أنه أمام صعوبة إعطاء معادلات من الدرجة الثالثة حلاً جبريًّا سريعًا وأنيقًا، بذل هؤلاء الرياضيون جهودهم لتأليف نظرية حول هذه المسألة، ووجدوا أنفسهم منقادين إلى البحث عن طرقٍ أخرى عددية للحل. فالحاجز النظري ليس ذا قيمة للتثبيت فقط، بل يمتلك دورًا كشفيًّا أيضًا.

٢ - لقد كان الطوسي يمتلك طريقة ترتبط بها طريقة فيتا بشكل أساسيّ ومرة ثانية أيضًا، فإن الصورة المحفوظة من قبل المؤرخين مطروحة للتعديل[٢٢].

يسير بنا الدكتور رشدي راشد في دراسته العلمية عن المعادلات العددية (١٩٧٤) ابتداءً من الخوارزمي ومسألة استخراج الجذر التربيعي إلى الإقليدسي (حوالي ٩٥٠م) في المسألة نفسها، ثم إلى كوشيار بن لبان (حوالي ١٠٠٠م)، الذي حاول تحسين النتيجة نفسها، ثم النسوي تلميذ ابن اللبان، الذي ذهب إلى أبعد من ذلك فيما يخص جذور الأعداد الكسرية على الأقل[٢٣]. ويقتبس من الخيام (١٠٤٤هـ - ١١٢٣م) نصًّا يقول فيه عن مقدرة الهنود لاستخراج أضلاع المربعات والمكعبات مبنية على استقراءٍ قليل... إلخ، وما أضاف إليها من استخراج الجذور لأي أس بالغًا ما بلغ[٢٤]، وهو من مئة صفحة، عنوانه **(في استخراج الكعاب وأضلع ما وراءه من مراتب الحساب)**[٢٥].

ثم يأتي شرف الدين الطوسي الذي عمم ما قدمه الخيام (دون أن نتمكن حتى الآن من وضع الحلقات الواصلة بينهما). وكتابه (المعادلات) الذي حققه الأستاذ راشد غني بالطرق والتحليل (١٩٨٦).

«إن مسيرة الطوسي هي هي طوال كتابه: أي مناقشة وجود الجذور لكل من المعادلات أولاً، ثم عرض كيف تُحل المعادلة العددية للمعادلة التي سبق أنْ نُوقشت»[٢٦]، وهو يقدم أنواعًا من المعادلات، ويجد الحل العددي في خوارزمية معينة، يوضحها في جداول (سماها الدكتور راشد جداول الطوسي). ومع أن الطوسي يقدم أمثلة لحدوديات من الدرجتين الثانية والثالثة، إلا أن طريقته عامة وجيدة الأحكام. ونوجزها دون جداول كما يلي:

افرض أن المطلوب هو جذر الحدودية

$س^{3} + أ_{1}س^{2} + أ_{2}س = ن$ (١)

يكتب الجذر $س = 10^{2}.أ + 10 ب + جـ$

ويحدد الطوسي أ، ب، جـ، يقارن بين المرتبة العشرية للجذر المطلوب ومراتب معاملات ١ تسمح بضبط اختيار معاملات الأرقام المختلفة الخاصة بالجذر، ويتم تحديدها بالطريقة التالية:

يتم تحديد $س_1 = 10^{2}$ أ وفقًا للحالة. إما بالقسمة وإما بالبحث عن أكبر مكعب يتضمنه ن. نكتب $س = س_{1} + س_{2}$. ونسعى لتحديد $س_{2}$.

ويستعمل الطوسي مفهوم الاقتران دون أن يشير إليه؛ لذلك نعرف:

$ق(س) = س^{3} + أ^{1}س^{2} + أ_{2}س$

ونحصل حسب (١):

$ن = ق(س_{1} + س_{2}) = ق(س_{1}) + ن_{1}$

حيث $ن_1 = س_{2}(3س_{1}^{2} + 2أ_{1}س_{1} + أ_{2}) + (3س_{1} + أ_{1})س_{2}^{2} + س_{2}^{3}$

تحدّد قيمة $ن_{1}$ كما فعلنا لقيمة $س_{1}$ ليحصل الطوسي على قيمة تقريبية $سَ_{2}$ لـ$س_{2}$ بإهمال الحدود ذات المراتب الأعلى من ١ في $ن_{1}$ يحصل على

$$\frac{\text{س}'_{٢}}{} \quad \frac{\text{ن}_{١}}{٣\text{س}_{١}^{٢} + ٢\text{أ}_{١}\text{س}_{١} + \text{أ}_{٢}} = \frac{\text{ن}_{١}}{\text{س}'(\text{س}_{١})}$$

نكتب س = [(س$_{١}$ + سَ$_{٢}$) + س$_{٣}$)، ونسعى إلى تحديد س$_{٣}$.

نفرض ن$_{٢}$ = ن − ق (س$_{١}$ + سَ$_{٢}$) = ^{٢} (س$_{١}$ +سَ$_{٢}$)^{٢} س$_{٣}$ + ٢ أ$_{١}$ (س$_{١}$ +سَ$_{٢}$)^{٢} + أ$_{٢}$س$_{٣}$ + ٣(س$_{١}$ + سَ$_{٢}$) س$_{٣}^{٢}$ + س$_{٣}^{٢}$ + س$_{٣}^{٣}$

نستخدم ن^{٢} لتحديد س$_{٣}$ بالطريقة نفسها التي استخدمنا بها ن$_{١}$ لتحديد سَ$_{٢}$. بعبارة أخرى، الطريقة عامة.. والحالة العامة لا تتطلب مفاهيم أخرى مجهولة من قبل المؤلف.. يكفي الآن أن نلاحظ:

١ – أنه في كل هذه الأمثلة، وبطريقة منتظمة جدًا، يستعمل الطوسي بشكلٍ منهجي بالنسبة إلى المقسوم عليه عبارات تتطابق جبريًّا مع المشتقة الأولى.

٢ – أنه في هذه الحال، حتى لو لم يُشرْ بوضوح إلى الدوال (الاقترانات)، فهذا الغياب حاضرٌ مسبقًا، عندما يتعلق الأمر بتحديد الجذر الصحيح الموجب خاصة لمعادلة عددية بوساطة طريقة التقريبات المتعاقبة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، حتى لو لم يبحث الطوسي إلا عن هذه الجذور الموجبة فطريقته تسمح أيضًا بالحصول على الجذور السالبة لِ ١؛ إذ يكفي أن تطبق باستبدال ق (س) بـ ق (−س).

٣ – و .. فإن العبارة الجبرية لِ «المشتقة» قد استعملت خلال مناقشة وجود جذور المعادلات الجبرية(٢٧).

وبالمقارنة مع ما فعله فيتا نجد تشابهًا في حلول معادلة الدرجة الثانية، واختلافًا بسيطًا في حدودية الدرجة الثالثة، مع امتياز للطوسي: إذ يبرهن، من البداية، على وجود حلٍ أو عدة جذور موجبة للمعادلات، بينما لا يطرح فيتا هذه المسألة في أي مكانٍ من مؤلفاته. بل نجد أن طريقة الطوسي هي الأقرب إلى طريقة نيوتن رافسون، بل إلى طريقة روفيني – هورنر(٢٨). وصارت المشتقة جزءًا من ضمن حل المعادلات التكعيبية مع الطوسي فقط.

وقد يكون عدم وجود رمزية جبرية آنئذ، منعت الطوسي من أن يصل بتحليله إلى مستوى أعلى كالمشتقات والمتناهيات في الصغر. بل نجد أن طريقة كاردانو في حلّ معادلة تكعيبية ليست بعيدة عما قدمه الطوسي.

وكل هذا حدا بالباحث د. رشدي راشد أن يطالب بإعادة كتابة تاريخ الجبر العربي وتاريخ جبر عصر النهضة الأوروبية.

خاتمة وتأمل

عرضنا في الصفحات السابقة موجزًا لتطور علم الجبر في الحضارة الإسلامية، ورأينا كيف صاغ الخوارزمي استقلال الجبر عن الحساب. وجاءت مدرسة في أثره تؤكد هذه الاستقلالية، وتتوسع في هذا العلم الجديد. ولمحنا نشوء تيارين في هذا التطور: **الأول:** كان مبتكرًا لمشروعٍ دقيق يتمثل في تطبيق الحساب على الجبر الموروث عن الخوارزمي ومن تبعه من الجبريين مباشرةً.

وابتدأ الكرجي في أواخر القرن العاشر بتحقيق هذا البرنامج النظري، كما لخصه السموأل بما يلي: «التصرف في المجهولات بجميع الأدوات الحسابية، كما يتصرف الحاسب في المعلومات»(٢٩).

وكان هذا البرنامج من مرحلتين، تمثلت **الأولى** في تطبيق عمليات الحساب الأولية، بصورة منظمة، على العبارات الجبرية، وتمثلت المرحلة **الثانية في** أخذ العبارات الجبرية بصرف النظر عما يمكن أن تمثله؛ لتطبيق عملياتٍ كانت مخصصة أصلاً للأعداد. وواجهت هذا التيار صعوبات، من أخطرها توسيع الحساب الجبري المجرد. وكان من نتائجهم: توسيع مفهوم القوة الجبرية، حيث يشمل عكس القوة بعد تحديد موضع القوة صفر، وقاعدة الإشارات بصورتها العامة، وقاعدة ذات الحدين، وجبر الحدوديات، وخوارزمية القسمة، وتقريب الكسور الصحيحة بعناصر من جبر الحدوديات. ثم توسُّع الجبريين في تطبيق هذ الحساب الجبري الموسع على العبارات الجبرية الصم. وقد طرح الكرجي السؤال كما يلي: «كيف أتصرف فيها (أي المقادير

الصم) بالضرب والقسمة والزيادة والنقصان وأخذ الجذور؟ مما دفع هؤلاء الجبريين إلى ابتكار تأويل جبري (وليس هندسيًا كما كان عند بابوس أو ابن الهيثم) للمقالة العاشرة لاوقليدس في كتاب (الأصول). وشقت بحوثهم الطرق أمام بحوث جديدة في نظرية العدد والتحليل العددي. وصارت عمومية الحساب الجبري مقدمة لباب من التحليل العددي، الذي لم يكن قبل ذلك إلا مجموع طرائف وصيغًا تجريبية. ذهاب وإياب من الحساب إلى الجبر، ثم من الجبر إلى الحساب، أتاح لرياضيي القرنين الحادي عشر والثاني عشر الوصول إلى نتائج، لا تزال تنسب خطأً إلى رياضيي القرنين الخامس عشر والسادس عشر من الأوربيين. من هذه النتائج الطريقة المسماة طريقة فيتا لحلّ المعادلات العددية، وما سمي طريقة روفيني – هورنر لإيجاد الجذور، وطرائق عامة للتقريب، تلك التي أشار إليها خاصة محقق آثار نيوتن الأستاذ ديريل وايت سايد Derele T. Whiteside كطريقة «الكاشي نيوتن»، ثم نظرية الكسور العشرية. وقد صاغوا طرقًا تتابعية للتقريب، وطرق استدلال جديدة، كالاستقراء التام على الوجه الذي نجده في القرن السابع عشر، وبدأوا بمناقشاتٍ منطقية وفلسفية جديدة بروح رياضية، تتعلق بتصنيف القضايا الجبرية، أو علاقة الجبر والهندسة. وجاء رياضيون بعدهم (كالقلصادي وابن القنفذ) ممن أثاروا مسألة الرمزية واستعملوها. مما يدفعنا إلى وضع الأمور في نصابها، وإعادة نسبة ما نسب إلى شوكيه Chuquet (الماني ١٥٨٠ – ١٦٣٥)، وشوبل Scheubel (الماني ١٤٤٩ – ١٥٧٠)، وفيتا وستيفن (فنلندي ١٥٤٨ – ١٦٢٠) وغيرهم من تلك الحقبة إلى نتاج مدرسة الكرجي التي عرفها اللاتينيون والعبرانيون[٣٠].

أما التيار الثاني فقد كان يرمي إلى تجاوز العقبة المتمثلة في حل المعادلات من الدرجات الثانية والثالثة والرابعة بوساطة الجذور، فعمد هؤلاء الرياضيون أول الأمر إلى صياغة نظرية هندسية للمعادلات الجبرية، ثم عدلوا وجهة نظرهم؛ لكي يدرسوا المنحنيات المعروفة لديهم بوساطة معادلاتها: أي إنهم بدأوا البحوث الأولى في مجال الهندسة الجبرية. بدأ هذا التيار مع الخيام في صياغة نظرية هندسية للمعادلات، وعدله شرف الدين الطوسي ليصير بداية للهندسة الجبرية.

وكان رياضيون سابقون للخيام أمثال: البيروني والماهاني وأبي الجود قد استطاعوا رد مسائل تتعلق بالمجسمات إلى معادلات من الدرجة الثالثة، وذلك بفضل نضج مفهوم الحدودية. وزاد الخيام على ذلك عندما صنف معادلات الدرجة الثالثة حيث يتأتى البحث عن حلول منتظمة بوساطة تقاطع منحنيات مساعدة. هذا أدى إلى صياغة نظرية هندسية للمعادلات من الدرجة الثالثة أو أقل منها.

وتبنّى شرف الدين الطوسي موقفًا مخالفًا، إذ لم يقصر نظره على الأشكال الهندسية، بل صار يتأمل الأشياء بوساطة العلاقات بين الاقترانات، ويدرس المنحنيات باستخدام المعادلات. وكان يبرهن جبريًا على تقاطع المنحنيات بوساطة معادلاتها. وهذا أدّى إلى إدخال أدواتٍ رياضية كانت متوافرة لدى من قبله، مثل التحويلات الافينية، ودراسة النهايات العظمى باستخدام ما عرف فيما بعد أنه المشتقة، ودراسة الحدّ الأعلى والأدنى للجذور، وأدرك أهمية المميز في المعادلة التكعيبية، وقدم صيغة «كاردانو» في حالةٍ خاصة. وكما يكتب الدكتور رشدي راشد:

«وأخيرًا، دون مزيد من الإسهاب عن النتائج المحرزة، يمكننا القول: إن الخيام والطوسي قطعا أشواطًا بعيدة في ميدانٍ يقال عادة إن ديكارت كان أول من ارتاده، وذلك فيما يخص النتائج، وفيما يخص الأسلوب»[٣١].

تلك كانت الخاتمة. أما **التألم** فمرده إلى هذا الجحود الأعمى من قبل مؤرخي العلم لدى الغرب لما قدمته الحضارة الإسلامية. وإن جرى اعتراف فهو هامشي أو ناقص، منطلق من فكرة غريبة، هي أن العلم الكلاسيكي غربي النشأة والتطور والتقدم، ذو أصولٍ يونانية، ونهضة أوروبية، وذلك على الرغم من كل الكتب العربية التراثية التي حققت من قبل عرب أو مسلمين أو غيرهم. وعلى الرغم من دراسات نيدهام

Needham في مجال تاريخ العلم الصيني. فالنشاط العملي الأوروبي يشكّل وحده، دون سواه، في تصور أولئك المؤرخين، موضوع التاريخ. ومساهمات المسلمين والصينيين أو الهنود ليست إلا مجرد تكميلاتٍ فنية لهذه العلوم الأوروبية. والعلم العربي، وفقًا لهذه الصورة، متحف للتراث اليوناني.

ولقد ساهم الاستشراق، منذ أوائل القرن التاسع عشر، مساهمةً كبرى في تكوين موضوعاتٍ تاريخية للفلسفات المختلفة. ووضع الفلاسفة، مهما كانت جنسيتهم الأوروبية، كل ثقتهم في الاستشراق لدواعٍ مختلفة، واتفقوا على تصورٍ واحدٍ بعينه، «وهو أن الشرق والغرب لا يتعارضان بوصفهما وضعين جغرافيين، بل وضعين تاريخيين. وهذا التعارض لا يقتصر عندهم على مدةٍ تاريخية معينة، بل مردّه إلى جوهر كلّ من الطرفين»(٣٢)، بل إنهم صنفوا العالم حسب لغاته... وتهيأت الأسباب لوقوع التحول من تاريخ اللغات إلى التاريخ بوساطة اللغات»(٣٣). ويمثل أرنست رينان Renan أوضح ما يعبر عنه هذا الاتجاه؛ إذ أعلن «أن الجنس السامي يكاد لا يعرف إلا بخواص سلبية فقط: فليس له أساطير ولا ملاحم، وليس له علمٌ ولا فلسفة، وليس له قصص ولا فنون تشكيلية، ولا حياة مدنية»(٣٤)، أما الآريون، أيًّا كان أصلهم، فبهم يتحدد الغرب وأوربة معًا. ولم يكن العلم العربي على حدّ قوله إلا «صورة منعكسة عن اليونان، أضيفت إليها تأثيرات فارسية وهندية»(٣٥).

باختصار، العلم العربي انعكاسٌ عن العقل الآري.

مثل هذه التصورات مهدت لإعطاء مفهوم العلم الغربي أساسًا «انثروبولوجيًا». ومع أن معظم المؤرخين قد تخلوا عن هذه الانثروبولوجيا لا تزال النتائج التي تولدت عنها باقية. وعلى سبيل المثال أذكر من هذه المواقف العدائية عنوان الفصل الخاص بالرياضيات الإسلامية في كتاب (تاريخ الرياضيات) للأستاذ كارل بوير (١٩٦٨): إذ كانت عناوينه عن المصريين وسكان ما بين النهرين والهنود والصينيين عباراتٍ حيادية، أما عناوينه لما قدمه اليونان فكانت تبجيلية، تنم عن إعجابٍ شديد، وعن المسلمين فقد كان عنوانًا استفزازيًّا لا علاقة له بحياد المؤرخ.. فهو «الهيمنة العربية». والنتائج الباقية التي أشرنا إليها انفا ننقل تعدادها من كتاب الدكتور رشدي راشد باختصار كما يلي:

١ – كما أنّ العلم في الشرق لم يكن له أثرٌ ملحوظ في العلم اليوناني، لم يكن للعلم العربي أثرٌ ملحوظ في العلم الكلاسيكي (العلم الأوروبي من النهضة – حتى القرن السابع عشر).

٢ – اعتمد العلم الذي جاء بعد اليونان على علم اليونان أشدّ الاعتماد.

٣ – يعنى العلم الغربي عند نشأته في حداثته الكلاسيكية بالأسس النظرية، بينما تميّز العلم الشرقي بأهدافٍ عملية بما في ذلك في عصره العربي. لذلك العلم الشرقي والعلم الغربي متعارضان.

٤ – ينفرد العلم الغربي منذ أيام اليونان إلى النهضة الحديثة بتقيده بمعايير الدقة. بينما ينقاد العلم الشرقي (ومنه العلم العربي) إلى قواعد تجريبية، وطرائق حسابية دون أن يتحقق من صحة كل خطوة من خطواته.

٥ – ويتميز العلم الكلاسيكي عن العلم الهلينستي بإدخال المعايير التجريبية، وهذا إنجازٌ للعلم الغربي دون سواه. فالعلم الغربي قدّم التصور النظري والاتجاه التجريبي(٣٦).

وبعد، أين المشكلة؟ هل هي في تقصيرنا في تقديم تراثنا بصورة علمية موثقة إلى العالم؟ هذا جزءٌ من الجواب؛ لأن الجهل يؤدي إلى نتائج مغلوطة. لكن ما علاج التحيز والتعصب والهوى الكامن في ذهنية تتغذى بتراثٍ معادٍ مستكبر، وتتقوى بدراساتٍ استشراقية، يختلط فيها الغث بالسمين، والهوى بالعلم، والمصالح بالنزاهة، والعداء بالموضوعية؟

إننا بحاجة أولاً إلى بناء ثقتنا بأنفسنا وتراثنا بناءً مبنيًّا على المعلومات والتحليل، ووضع الأمور في نصابها، ومنحها قيمتها الحقيقية في سلّم الحضارة الإنسانية. فلا تزال دراساتنا ضعيفة، وتحقيقاتنا محدودة، واهتماماتنا متناقصة، وجامعاتنا في وادٍ آخر.

إلى الله المشتكى وبه المستعان ولا حول ولا قوة إلا به. والحمد لله رب العالمين.

الحواشي:

١ – تاريخ الرياضيات العربية: ٢٠.
٢ – تاريخ علم الجبر في العالم العربي: ١٧.
٣ – المصدر نفسه: ٢٠.
٤ – تاريخ الرياضيات العربية: ٢٠.
٥ – كتاب الجبر والمقابلة: ١٥.
٦ – المصدر السابق: ١٦.
٧ – تاريخ علم الجبر في العالم العربي: ٣٢.
٨ – تاريخ الرياضيات العربية: ٢٨.
٩ – المصدر السابق: ٢٨.
١٠ – المصدر السابق: ٥٩.
١١ – تاريخ علم الجبر في العالم العربي: ٥٩.
١٢ – المصدر السابق: ٨٦.
١٣ – تاريخ الرياضيات العربية: ٣٥.
١٤ – المصدر السابق: ٣٦.
١٥ – تاريخ علم الجبر في العالم العربي: ٨٣.
١٦ – المصدر السابق: ٨٥.
١٧ – المصدر السابق: ٨٦.
١٨ – المصدر السابق: ٣١١ – ٣٥١.
١٩ – تاريخ الرياضيات العربية: ٥٤ – ٥٦.
٢٠ – تاريخ علم الجبر في العالم العربي: ٣٨٣.
٢١ – تاريخ الرياضيات العربية: ٨٠.
٢٢ – تاريخ الرياضيات العربية: ١٨١ – ١٨٤.
٢٣ – مفتاح الحساب: ٦٥٢ – ٦٥٤.
٢٤ – أصول حساب هندي.
٢٥ – تاريخ الرياضيات العربية: ١٨٤.
٢٦ – المصدر السابق: ١٨٦.
٢٧ – المصدر السابق: ١٩٨.
٢٨ – المصدر السابق: ٢٧.
٢٩ – المصدر السابق: ٢٧.
٣٠ – المصدر السابق: ٣٦٤.
٣١ – المصدر السابق: ٣٦٧.
٣٢ – المصدر السابق: ٣٦٨.
٣٣ – المصدر السابق: ٣٠٦.
٣٤ – المصدر السابق: ٣٦٠.
٣٥ – المصدر السابق: ٣٦٠.
٣٦ – المصدر السابق: ٣٦٢.

المصادر والمراجع

الخوارزمي : محمد بن موسى.

– كتاب الجبر والمقابلة، تح. مشرفة وأحمد. الجامعة المصرية، القاهرة، ١٩٣٩م.

راشد : رشدي.

– تاريخ الرياضيات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م.

سعيدان : أحمد.

– تاريخ علم الجبر في العالم العربي، منشورات المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، ١٩٨٦م.

الكاشي : جمشيد.

– مفتاح الحساب، تح. نادر النابلسي، دمشق، ١٩٧٧م.

ابن اللبان : كوشيار.

– أصول حساب هندي، تح. محمد باقري، شركة انتشارات علمي طراف، ١٣٦٦هـ.

البَرَدَة وعلاجها

في مؤلفات الطب العربي الإسلامي

الدكتور/ عبد الناصر كعدان
والدكتور/ محمد الحرك
جامعة حلب

بلغ الطب العربي الإسلامي في القرون الوسطى درجة كبيرة من المعرفة بالتشخيص والعلاج للعديد من الأمراض، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على كفاءة الأطباء العرب المسلمين ومهارتهم ونبوغهم، على الرغم من وسائل التشخيص والعلاج البدائية التي كانت في عصرهم. من هذه الأمراض المرض العيني المعروف بالبَرَدَة. فلا تزال بعض مبادىء تشخيص هذا المرض وعلاجه في القديم تتفق والطب الحديث. لذلك رأينا أن نعرض الجوانب المختلفة لهذا المرض العيني؛ من أسباب وتشخيص وعلاج، وذلك من خلال ما سُجّل في أهم مؤلفات الطب العربي الإسلامي.

تصيب أجفان العين أمراض كثيرة ومتعددة، كالتهاب حوافها Blepharitis[١] بأنواعه المختلفة (توسفي - تقرحي - مختلط)، والشعيرة Hordelum[٢]، والتحصّي Concretions[٣]، والتصاق الأجفان بالملتحمة Symblepharon[٤]، والشتر الداخلي Intropion[٥]، والشتر الخارجي Ectropion[٦]، والشعرة Trichiasis[٧]، ووذمة الملتحمة الجفنية Chemosis[٨]، والسّلاق Thrush[٩]، ومرض التراخوما Trachoma[١٠]، والإطراق Ptosis[١١]، وأخيرًا مرض البردة Chalazion[١٢].

ولقد عرف الطب العربي كل هذه الأمراض تشخيصًا وعلاجًا دوائيًا (محافظًا) وجراحيًا.

ولكننا سنقتصر في بحثنا هذا على مرض البَرَدَة تعريفًا ووصفًا وعلاجًا من خلال ما ذكره رواد الطب العربي الإسلامي، مقابلين بين ما كان يتم من علاجٍ وقتئذٍ، وما يعملُ به الآن في وقتنا الحاضر من خلال وجهة نظر الطب الحديث في ذلك.

أصل تسمية البردة

لقد ورد في معجم لسان العرب تحت مادة بَرَدَ مايلي:

«**البَرَدَة**: التخمة، وفي حديث ابن مسعود: (كل داءٍ أصله البَرَدَة)، وكله من البَرْد. وقيل: سميت التخمةُ بَرَدَة؛ لأن التخمة تبْرِدُ المعدة فلا تستمرئ الطعام ولا تنضِجُه.

والبَرَدُ: سحابٌ كالجمد، سمي بذلك لشدة برده.

والبَرْد: النوم؛ لأنه يُبَرِّد العين بأن يُقِرَّها، وفي التنزيل العزيز: ﴿**لا يذوقون فيها بَرْدًا ولا شرابًا**﴾.

والبَرْد: تبريد العين. والبَرْوَد: كُحل يُبَرِّد العين. ومن المجاز في حديث عُمر رضي الله عنه: (فهَبَّرَهُ بالسيف حتى بَرَدَ)؛ (أي: مات)». يقول ابن منظور: «وهو صحيحُ في الاشتقاق؛ لأنه عَدِمَ حرارة الروح»[١٣].

ولقد وردت في المعجم الطبي الموحد مضبوطةً بالشكل التالي: بَرَدَة Chalazion[١٤].

نستنتج مما سبق أنّ: (البَرَد، البَرَدَة، البَرْدَة) كلها تعبيرات صحيحة مشتقة من البرودة.

تعريف مرض البَرَدَة

ذكر هذا المرض العيني الذي يصيب الأجفان تحت أسماء عدة منها البَرَد، والبَرَدَة والبَردَة.

عرفه الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه (القانون في الطب) تحت عنوان: فصل في البَرَدَةِ بقوله: «هي رطوبة تغلظ وتتحجر في باطن الجفن، وتكون إلى البياض تشبه البَرَد»[١٥]؛ أي إنها مادةٌ صلبة كالحجر قاسية، تتوضع ضمن سماكة الجفن، لونها ضاربٌ للبياض، وهي بشكل حبةٍ كروية الشكل أو ما يشبهها، حيث تشبه حبة البرد التي تسقط من السماء شتاءً.

أما خليفة ابن أبي المحاسن الحلبي[١٦] فقد عرّفها في كتابه (الكافي في الكحل) تحت عنوان: البَرَد بقوله: «إنه ورمٌ صغيرٌ صلبٌ مائلٌ للبياض، يشبه البردة في شكله، وهو نوعٌ واحد آلي في العدد، وأكثر وجوده خريفا وشتاء، وفي الكهول والشيوخ. وهو من الأمراض الخاصة بالجفن. وهو مرض سليم»[١٧]: أي إنه ورمٌ صغير الحجم قاس. لونُه مائلٌ للبياض، ويشبه حبة البرد. وأكثر ما يشاهد في فصلي الخريف والشتاء، يصيب كبار السن. وهو من الأمراض المحصور توضّعها في الأجفان في العين، وهو ورمٌ سليم.

بينما يعرفه ابن النفيس الدمشقي[١٨] في كتابه (المهذب في الكحل المجرب) تحت عنوان البردة قائلاً: «هو ورمٌ صغير صلبٌ مستدير كالبردة في شكله»[١٩]؛ أي هو ورمٌ صغير الحجم قاسي القوام، شكله مستدير مكوّر كحبة البرد.

ويعرفها الغافقي[٢٠] في كتابه (المرشد في الكحل) قائلاً: «أما البرد فنوعٌ واحد»[٢١]؛ أي إنّ البردة من نوعٍ واحد لا أكثر.

لكن الرازي يقول: «وأما البردة فرطوبة غليظة تجمد في باطن الجفن شبيهًا بالبردة»؛ أي إنها تجمع لمواد غليظة تتجمد في الأجفان، وتشبه بشكلها حبة البرد.

وكذلك يعرّفها الزهراوي قائلاً: «كثيرًا ما يعرض في الأجفان شيء يشبه البرد في شدته وصلابته، ولذلك سمي بالبرد»[٢٢]؛ أي إنها كتلة ورمية صلبة تتوضع في الأجفان بشكلٍ عارض، وتشبه بشكلها حبة البرد.

نستنتج من التعريفات السابقة الذكر بعباراتها وصيغها المختلفة أنّ البَرَدة ورمٌ مفرد بالعدد، صلب وقاس في القوام، مستدير ومكوّر يشبه حبة البرد في الشكل، لونه قريبٌ للبياض، وهو مرضٌ سليم من حيث الإنذار.

أما وجهة نظر الطب الحديث في هذا المرض فتكمِّل ما ذكر في التعريفات السابقة الذكر وتضيف عليها.

يقول الدكتور جاك كانسكي[٢٣] J. Kanski في كتابه (الطب العيني السريري) Clinical Ophthalmology: إنّ البردة ورمٌ مفرد أو متعدد، وهو ورمٌ حبيبي مزمن في غدد ميبوميان[٢٤] Meibomian glands في الأجفان: أي إنّ الورم قد يكون مفردًا، وقد يكون أكثر من واحد في العدد. أما من ناحية السلامة فهو غالبًا ورمٌ سليم، وقد لا يكون كذلك، وذلك عندما ينكس أكثر من مرة، وهنا يجب أخذ خزعة وإجراء الفحص النسيجي لها.

أسباب البَرَدَة

لم يذكر ابن سينا السبب واكتفى بالقول: إنها مادةٌ متحجرة قاسية[٢٥].

أما خليفة ابن أبي المحاسن الحلبي - في كتابه (الكافي في الكحل) فيقول: «السبب هو اجتماع رطوبةٍ مائلة إلى السوداء، وتتجمد وتتحجّر في الجفن لسخافية جُرمِه وتخلخله، وقد يكون سببه عدم الحمّام وقلة التحليل»[٢٦]: أي إنّ السبب ناجمٌ عن تجمع مواد لزجة، ولزوجتها سميكة قريبة للسوداء، تتجمع هذه المواد وتتحجر، فتصبح قاسية متماسكة ضمن الجفن، وذلك بسبب ضعفٍ في الجفن في العين في الأنسجة المكوِّنة له، وقد يكون السبب من قلة النظافة وقلة الاغتسال.

بينما يقول ابن النفيس في كتابه (المهذب في الكحل المجرب): «سببه مادة غليظة تجتمع في موضعٍ من الجفن، فيتخلل لطيفها وتزداد غلظًا»[٢٧]: أي هي تجمع لمادةٍ سميكة ولزجة القوام في مكانٍ ما في الجفن، حيث تفقد شيئًا من سائلها، وتصبح أكثر سماكة ولزوجة.

ويقول الغافقي في كتابه (المرشد في الكحل): «وأما سببه فاجتماع رطوباتٍ غليظة تجمد في الجسم، وأكثر ما تتولد في ظاهر الجفن»[٢٨].

ويقول أبو بكر الرازي: «وأما البرد فنوعٌ واحد، وهو رطوبة غليظة في ظاهر الجفن وفي باطن الجفن»[٢٩]: أي إن سببه تجمع هذه الرطوبة السميكة في الجفن: وإن هذه المواد اللزجة الغليظة القوام تكسب قساوتها في جسم الإنسان. لكن أكثر ما تظهر في الأجفان، ويركز على ذلك بالقول إنها تكون في ظاهر الجفن: أي السطح الخارجي للجفن.

لكن الزهراوي يتحدث عن السبب فيقول: «... وهو اجتماع رطوبة غليظة في الجفن الأعلى والجفن الأسفل»[٣٠]: أي إنّ السبب تجمع لهذه الرطوبات الغليظة في الجفنين العلوي والسفلي.

لكن لم يذكر أيّ ممن سبق ذكرهم ما أسباب تجمّع هذه الرطوبات الغليظة ولا العوامل المهيئة لذلك.

أما الطب الحديث فله وجهة نظر وإثباتات تتفق في بعضها مع ما سبق ذكره من أسباب، وتختلف معها في جوانب أخرى، ويضيف إليها أسبابًا وأمورًا أخر.

فمما يتفق مع الأسباب الآنفة الذكر أنّ السبب غير معروفٍ تمامًا، لكنه ينجم على الأغلب عن انسداد قنوات الغدد «غدد ميبوميان» بأورامٍ حبيبية دهنية التهابية، فتنحبس مفرزات الغدة، وتسبب المفرزات المتراكمة تخريشًا في الغدة، تحرّض على تشكيل الورم الحبيبي، الذي يحوي العديد من الخلايا الالتهابية كالخلايا العرطلة والخلايا البطانية واللمفاوية، ثم يحاط هذا الورم بغلافٍ ليفي.

وأما ما يختلف فيه عما ورد في كتاب (الكافي في الكحل) حينما يقول: «قد يكون سببه عدم الحمّام»، فالحمّام لا دخل له في تشكّل البردة أو عدم تشكّلها؛ لأنه اضطرابٌ استقلابي للمواد الدهنية مع خمجٍ ثانوي في الغدد الدهنية. وقد لا يحدث أي خمجٍ ثانوي، ويكون السبب اضطرابٌ استقلابيٌ فقط.

لكن يضاف إلى ما ذكر من أسباب أنّ هذا الاضطراب الاستقلابي قد يكون معممًا في كامل

الغدد الدهنية في الجسم، فقد يترافق ظهور البَرَدَة مع ظهور حبّ الشباب، أو ما يسمى «العد» الذي يظهر في الوجه أو القسم العلوي من الجسم.

الأعراض والعلامات

كما لاحظنا أن البَرَدَة - حسب ما ذكرته مؤلفات الطب العربي الإسلامي - ورمٌ صغير مستدير الشكل صلب الملمس غير مؤلم، يتوضع في ظاهر الجفن العلوي غالبًا، وقد يوجد في باطنه، وبشكل أقل في الجفن السفلي، وهي ذات لونٍ قريبٍ للبياض.

وقد وصف ابن سينا علامة هذا الورم في كتاب (القانون) بأنه قاسي الملمس ولونه ضاربٌ للبياض حيث قال: «تتحجر في باطن الجفن وتكون إلى البياض تشبه البَرَد»[٣١].

بينما خليفة ابن أبي المحاسن الحلبي في كتاب (الكافي في الكحل) يقول: «ورمٌ صغيرٌ مستديرٌ يتبعه صلابة من غير ألم، وأكثر ما يكون في ظاهر الجفن الأعلى، وقد يكون في باطنه، وربما يولد في الجفن الأسفل أيضًا، وقد يكون في الجفنين جميعًا»[٣٢].

ويقول الغافقي في كتاب (المرشد في الكحل): «وأما علامته فإنه ورمٌ صلبٌ شبيه بالبَرَد»[٣٣].

ويقول أبو بكر الرازي: إن شكله بشكل حبة البرد.

ويتحدث الزهراوي عن العلامات قائلاً: «... فإن كانت البردة بارزة في ظاهر الجفن تتحرك إلى كل ناحية فأمرها سهلٌ...»[٣٤]: أي إنها يمكن أن تكون ظاهرةً للعيان بشكلها، وعندما تجسها تجدها متحركة غير ملتصقة: أي حرة، ثم يقول: «... فإن كانت البردة مائلة إلى داخل الجفن نحو السطح الداخل...»[٣٥]: أي إنها يمكن أن تكون ضمن الجفن غير ظاهرة للعيان، ويمكن تحريها بقلب الجفن للخارج: لأنها أقرب إلى الداخل.

ويحدد الطب الحديث أعراض البردة وعلاماتها وذلك من خلال ما ذكره جاك كانسكي في كتابه (طب العيون السريري)، ونويل[٣٦] Franke - W - Newell في كتابه (العينية) Ophthalmology. وهنري كليمان[٣٧] Henry M - Clayman في كتاب (الأطلس الحديث في الجراحة العينية) Ophthalmic Surgery Atlas of Contemporary: أنه انتفاخٌ تدريجي عديم الألم في الصفيحة الغضروفية، غير ملتصق بالجلد، وقد يكون قريبًا من الجلد (ظاهر الجفن)، وقد يكون عميقًا أقرب إلى الملتحمة الجفنية. ففي الحالة الأولى عند قلبِ الجفن نجد احمرارًا في الملتحمة فوق منطقة الانتفاخ. أما في الحالة الثانية فنجد اصفرارًا أو شحوبًا محاطًا بتوعية دموية غزيرة. وهذا الورم يوجد في الجفنين العلوي والسفلي بالنسبة نفسها، وليس أكثر ما يكون في ظاهر الجفن الأعلى كما ذكر آنفًا. كما أنّ الشفاء العفوي للبردة نادر، وقد تصاب بخمج يحولها إلى شعيرة داخلية، وهي مؤلمة؛ أي إنه يمكن أن تصبح البردة مؤلمة.

يذكر الطب الحديث إضافةً إلى ذلك نوعًا آخر للبردة، هي البردة الهامشية، حيث يتشكل الورم في الأقنية فقط، وتظهر على شكل عقدٍ حمراء في حافة الجفن، ويمكن أن تنثقب الملتحمة، لكن انتشار الورم تحت الجلد نادر الحدوث.

ومن العلامات التي لم تذكر أيضًا في مؤلفات الطب العربي أنّ البردة إذا بلغت حجمًا كبيرًا قد تضغط على كرة العين مما يؤدي إلى حدوث حرج بصر[٣٨] Astigmatism.

العلاج

لقد كان الغرض من العلاج أن يتم تليين المادة المنحبسة وتحليلها، لذلك استخدمت أدوية متعددة وضمادات وكمادات. ويلجأ للجراحة إن لم تنفع الطرق السابقة.

ففي العلاج يقول ابن سينا: «يستعمل عليه لطوخ

من وسخ الكوائر وغيرها، وربما زيد عليه دهن الورد[٣٩]، وصمغ البطم[٤٠]، وأنزورت[٤١]، أو يطلى بأشق[٤٢] مسحوق بخل، وبارزد[٤٣]، أو حلتيت[٤٤]، أو طلاء أوربياسيوس»[٤٥]. نجد أن ابن سينا قد ركز على العلاج الدوائي فقط، ولم يتطرق لشيءٍ من العلاج الجراحي، وقد يكون السبب في ذلك أنه لا توجد معلومات وافية عن الجراحة في ذلك الوقت، أو عدم درايته بذلك.

أما ابن النفيس فيقول: «الغرض ها هنا تحليل المادة، لكن التحليل الصرف يزيد المادة تحجرًا، فلا بدّ من تليين، وقد يحتاج أيضًا إلى التقطيع، وذلك بمثل الخلّ؛ لتصغر الأجزاء فتتهيأ للتحليل، ومن الأدوية الجيدة سكبينج[٤٦]، أو أشق، أو قنة[٤٧]، أيها كان بالخلّ، وكذلك الحلتيت، وصمغ البطم بدهن الورد، أو دهن البطم[٤٨] مع الشمع[٤٩] والصمغ، أو كندر[٥٠]، ومر[٥١] من كل واحدٍ درهم، لادن[٥٢] ربع درهم، شمع نصف درهم، شب[٥٣] ربع درهم، تورق إضافة إلى جمعها بزيتٍ عتيق[٥٤]، أو عكر السوسن، وقد تحتاج إلى الاستفراغ إذا قارن ذلك امتلاءٌ»[٥٥].
وعن العلاج الجراحي يقول: «... وقد يعمل بالحديد بأن يجلس العليل متربعًا، والمعالج على كرسي بحذائه معتمدًا بقدميه على الأرض، ثم يقلب الجفن ويشق من داخل عرضًا، فإذا ظهرت البردة أخذت بملعقة الميل مع غمزها من خارج الجفن بطرفي الإبهام والسبابة، وقد يسترخي موضع الشقّ، فتجمع الشفتان بالخياطة في وسطه، ثم يذر عليه الذرو الأصفر»[٥٦].

وتحدث أبو المحاسن الحلبي أيضًا عن العلاجين الدوائي والجراحي كما تحدث ابن النفيس.

بينما تحدث الغافقي عن العلاج الدوائي فقط، ولم يتطرق إلى العلاج الجراحي. لكن الزهراوي تحدث عن العلاج بشكلٍ مسهب وجيد وتفصيلي، وركّز على العلاج الجراحي، ولم يتطرق بشيء للعلاج الدوائي.

وفي ذلك يقول: «والعمل فيها أن تنظر، فإن كانت البردة بارزة في ظاهر الجفن تتحرك إلى كلّ ناحية، فأمرها سهل، فشق عليها شقًّا بالعرض، ثم اسلخها من كل جهةٍ برفق حتى تتخلص، ثم علقها بالصنارة واقطعها، فإن لم يتهيأ لك قطعها إلا بعد أن تنفذ الجفن بالقطع، فلا يضر ذلك العليلَ شيئًا، فإن كان الشقّ كبيرًا فاجمعه بالخياطة، عالجه حتى يبرأ، وإن كان صغيرًا فلا بأس عليك منه، فإنّ المرهم يجبره ويلحمه»[٥٧]. وهذا وصفٌ بغاية الدقة للتدبير الأمثل للبردة الخارجية التي تظهر بوضوحٍ للعيان، ويمكن جسّها بالإصبع.

أما عن البردة التي تكون مائلة للداخل فيقول الزهراوي: «فإن كانت البردة مائلة إلى داخل الجفن نحو السطح الداخل، فاقلب الجفن وعلّق البردة بصنارة من غير أن تحتاج إلى شقّ، واجتزّها من كل جهة، فإن أنفذت الجفن بالقطع لم يضر ذلك شيئًا، ثم اغسل العين بعد قطع البردة بالماء المالح، وعالج الموضع بما يلحم حتى يبرأ العليل»[٥٨].

نجد في هذا الشرح عن البردة الأقرب للسطح الداخلي للجفن دقة في وصف المكان، ودقة في تحديد عقابيل النفاذ بالقطع للجفن، ووصف دقيق لطريقة الاستئصال، لكنه لم يحدد نوعية معينة للشقّ لا بشكلٍ عرضي ولا طولي، بل قال بالاجتزاز الكامل للبردة.

يتفق العلاج في الطب الحديث كما ذكره جاك كانسكي J. Kanski ونويل Newell في المبدأ والآلية مع ما ذكر في مؤلفات الطب العربي الإسلامي من ناحية العلاج الدوائي للبردة الصغيرة فقط، حيث إن البردة الصغيرة قد تزول بالعلاج الموضعي. أما البردة الكبيرة فلا تزول بالعلاج الدوائي الموضعي.

فالبردة الكبيرة علاجها جراحيّ فقط، حيث يتم شقها جراحيًّا بالمشرط، والجراحة هنا حسب توضّع البردة. فالبردة القريبة من الملتحمة الجفنية؛ أي

الأقرب إلى داخل الجفن، يُقلب الجفن ويُجرى شقّ عمودي على حافته في الملتحمة الجفنية وعبر الغضروف بعد التخدير الموضعي، ونثبت ملقط البردة، ونفرغ محتويات البردة، ونستأصل المحفظة، ونطبق الصادات، دون أن نجري أي خياطة. وهذا يختلف عن العلاج الجراحي الذي ذكره الغافقي حيث قال بإجراء الشقّ الجراحي العرضي، والخياطة؛ لأنّ ذلك قد يؤدي لحدوث انقلاب داخلي للجفن «شتر جفن داخلي Intropion».

إنّ ما ذكره الزهراوي أيضًا عن الاجتزاز الكامل للبردة دون شق قد يؤدي إلى حدوث شتر داخلي للجفن، وهذا لم ينتبه إليه الزهراوي؛ لأنه ركّز على الاجتزاز الكامل للبردة، أما الأصح فهو إجراء الشق العمودي على حافة الجفن دون الوصول إليها وتفريغ البردة من محتوياتها.

أما إذا كانت البردة أقرب إلى ظاهر الجفن فيجرى شق عرضي للجلد موازٍ لحافة الجفن، وتفرغ محتويات البردة، ثم يخاط الجلد الجفني وتضمد العين.

وهناك علاجٌ آخر حديث أيضًا هو الحقن الموضعي لمادة تريامسينولون Triamcinolone(٥٩) ضمن البردة، وهذا يسبب انحلالها دون الحاجة إلى الجراحة.

نستنتج مما سبق أنّ الطب العربي الإسلامي في أوج ذروته كان قد بلغ شأوًا كبيرًا من المعرفة بالتشخيص والعلاج وفق معايير ذلك العصر. وما هذا المرض العيني «البَرَدَة» إلا أحد الأمثلة على ذلك. وقد لاحظنا من خلال الوصف الدقيق لعلامات هذا المرض وعلاجه أن الأطباء العرب المسلمين لم يكونوا نقلة لعلوم الأقدمين، بل إنهم درسوا تلك العلوم واستوعبوها وأثروها من خلال ممارستهم للطب في ذلك الوقت على نحو ما استطاعت أوربا أن تستفيد من هذا التراث الطبي لتبني عليه نهضتها التي نلمس آثارها اليوم.

الحواشي

١ - التهابٌ يصيب الأجفان في العين Blepharitis وهو على أنواع (توسفي - تقرحي - مختلط) وقد يؤدي إلى حدوث تشوهات بالجفن وأهداب حاكّة.

٢ - الشعيرة Hordeulum: التهاب بغدد زايس في الجفن، وهو التهابٌ جرثومي. وهي نوعان شعيرة داخلية وشعيرة خارجية.

٣ - التحصي Concertions: وجود حبيبات كالرمل تحت الملتحمة الجفنية وذلك نتيجة لالتهابات مزمنة في الملتحمة.

٤ - التصاق الأجفان بالملتحمة Symblepharon: حيث تلتصق الأجفان بكرة العين، وذلك نتيجة الرضوض والجروح ونتيجة الحروق أو بشكلٍ خلقي.

٥ - الشتر الداخلي Intropion: انقلاب حافة الجفن للداخل، وله أسباب عدة.

٦ - الشتر الخارجي Ectropion: انقلاب حافة الجفن للخارج، وله أسبابٌ عدّة أيضًا.

٧ - الشعرة Trichiasis: وجود أكثر من أربعة أهداب تحكّ بالقرنية وهي غالبًا ما تحدث بالجفن العلوي، وقد توجد بالجفنين معًا.

٨ - وذمة الملتحمة الجفنية Chemosis: انتفاخٌ بالملتحمة مع تجمع سوائل في المسافات خارج الخلوية وله عدة أسباب.

٩ - السلاق Thrush: مرضٌ يصيب الأجفان والملتحمة معًا، يتصف بحكة وغلظ بالأجفان.

١٠ - التراخوما Trachoma: مرضٌ يصيب الأجفان وهو معدٍ يؤدي إلى حدوث تشوهات بالأجفان.

١١ - الإطراق Ptosis: هبوط الجفن، وله عدة درجاتٍ وعدة أسباب.

١٢ - البردة Chalazion: ورمٌ حبيبي مزمن في غدد ميبوميان في الأجفان.

١٣ - لسان العرب: ٨٢ - ٨٩.

١٤ - المعجم الطبي الموحد.

١٥ - القانون في الطب: ٢٢٥.

١٦ - أشهر أطباء القرن السابع الهجري.

١٧ - الكافي في الكحل: ١١٩.

١٨ - ابن النفيس هو علي بن أبي حزم القرشي الدمشقي المتوفى في ٦٨٧هـ = ١٢٨٨م.

١٩ - المهذب في الكحل المجرب.

٢٠ - الغافقي: هو محمد بن قسوم بن أسلم المتوفى بعد سنة ٥٩٥ هـ = ١١٩٧م.

٢١ - المرشد في الطب.

٢٢ - Albucasis, surgery and instruments, Spink and Lewis, Wellcome Institute for the History of Medicine, London.

٢٣ - جاك كانسكي J. Kanski مؤلف كتاب طب العيون السريري Clinical Ophthalmology بريطاني.

٢٤ - غدد ميبوميان Meibomian glands: غدد موجودة في الصفيحة الغضروفية للأجفان. وهي تفرز مادة دهنية تساهم في تشكيل الطبقة الخارجية من الفيلم الدمعي.

٢٥ - القانون في الطب: ٢٢٥.

٢٦ - الكافي في الكحل: ١١٩.

٢٧ - المهذب في الكحل المجرب: ٢٦٩.

٢٨ - المرشد في الكحل: ٢٧٧.

٢٩ - الحاوي في الطب: ٣٦.

٣٠ - Albucasis, p. 207.

٣١ - القانون في الطب: ٢٢٥.

٣٢ - الكافي في الكحل: ١١٩.

٣٣ - المرشد في الكحل: ٢٧٧.

٣٤ - Albucasis, p. 207.

٣٥ - Albucasis, p. 207.

٣٦ - Opthalmology, p. 181 - 182.

٣٧ Atlas of Contemporary Ophthalmic Surgery.

٣٨ - حرج البصر Astigmatism: هو من أسوأ الانكسار في العين.

٣٩ - دهن الورد: أجوده من الأرضي الجوري يسكّن وجع العين، ودهنه صالح لغلظ الأجفان. الكافي في الكحل: ٤٩٤.

٤٠ - صمغ البطم: المعروف بصمغ الحبّة الخضراء، وهو حار محلّل جلاء لطيف. الكافي في الكحل: ٤٧٥.

٤١ - أنزورت: صمغ شجرة شائكة، ينقي قروح العين ويحلل بقايا الرمد، ويذيب اللحم الزائد في القروح، وهو جيد لالتصاق العين وللرمد.

٤٢ - أشقّ: صمغ طبي، يليّن ويحلل غِلظ الأجفان وجربها، وينفع ثآليل الجفن. وإذا حُلَّ في خل وطلي به شعيرة العين حللها.

٤٣ - بارزد: صمغ شجرة، مليّن محلل الأخلاط اللزجة، نافع من جرب العين والبَرَدَة الحادثة فيه.

٤٤ - حلتيت: صمغ شجرة الإنجذان، ينفع الثآليل المسمارية ومن ابتداء الماء في العين.

٤٥ - القانون في الطب: ٢٢٥.

٤٦ – سكبينج : صمغ من شجرة لا منفعة فيها بل في صمغها، ملطِّف الآثار التي تكون في العين والبياض وظلمة البصر عن غلظ الرطوبة وبدء الماء، يحلل الشعيرة والبَردة طلاءً، ويجلو آثار القروح الغليظة العارضة في العين.

٤٧ – قنّة : صمغ نبات شبيه بالقثاء في شكله، وأجوده ما كان شبيهًا بالكندر.

٤٨ – كصمغ البطم.

٤٩ – الشمع : مادة شمعية شبيهة بشمع العسل، أجوده الأصفر النقي الصافي، وهو معتدلٌ منضّجٌ من أجل الحرارة، وينفع في الشعيرة الباردة.

٥٠ – كندر : صمغ شجرة يحلل المِدّة الغليظة من قروح العين ويفجرها، ويملأ القروح العميقة ويختمها، وينقي قرحة الحدقة، ويملأ الحفور العتيقة التي في العين.

٥١ – صمغة تجلب من مسقط، صمغ راتنجي، يخرج من ساق شجرة Commiphoramyrrha.

٥٢ – لادن : رطوبة تتعلق بشعر الماعز، وقال البيروني هو رطوبة يدبق يد اللامس، تكون على شجرة القيسوس فترعاه الماعز.

٥٣ – شب : هو أصناف كثيرة والمستعمل منه هو المشقق والرطب والمدحرج. إذا وضع مع الأدوية العينية جفف الغَرَب الحادث فيها، يجلو ويذهب بغشاوة العين كحلاً.

٥٤ – عكر الزيت العتيق وعكر السوس: يحلل الماء النازل في العين.

٥٥ – المهذب في الكحل المجرب: ٢٦٩.

٥٦ – المهذب في الكحل المجرب: ٢٦٩.

٥٧ – Albucasis, p. 207.

٥٨ – Albucasis, p. 207.

٥٩ – تريامسينولون Triamcinolone: هي من الستيروئيدات القشرية تسبب تندب وانحلال للبَرَدَة.

المصادر والمراجع

الحلبي : خليفة بن أبي المحاسن.

– الكافي في الكحل. تح. محمد ظافر وفائي. ومحمد رواس قلعه جي. إيسيسكو. السعودية. ١٩٩٠م.

الرازي : محمد بن زكريا.

– الحاوي في الطب، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ١٩٥٥م.

ابن سينا : الحسين بن علي.

– القانون في الطب، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

الغافقي : محمد بن قسوم.

– المرشد في طب العين، تح. محمد ظافر وفائي، ومحمد رواس قلعه جي، الإدارة العامة للتوعية العلمية والنشر، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم.

مجلس وزراء الصحة العرب.

– المعجم الطبي الموحد، اتحاد الأطباء العرب، منظمة الصحة العالمية، ط٣، ميدليفانت – سويسرا.

ابن منظور : محمد بن مكرم.

– لسان العرب، دار صادر، بيروت.

ابن النفيس : علي بن أبي حزم.

– المهذب في الكحل المجرب، تح. محمد ظافر وفائي، ومحمد رواس قلعه جي، إيسيسكو، السعودية، ١٩٨٨م.

Clayman : Henry M.

- Atlas of contemporary, Ophthalmic Surgery, Mosby, London 1990.

Kanski : Jack.

- Clinical Ophthalmology.

Newel : Frank W.

- Ophtalmology, fifth edition, Mosby, London, 1982.

الكنز في قراءات العشرة

[للواسطي المتوفى سنة ٧٤٠هـ]

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن
العراق

وبعد فإن علم القراءات من العلوم الشريفة التي حظيت بعناية العلماء المخلصين، وكثرة الكتب التي صُنّفت في هذا العلم الجليل دليلٌ على ذلك.

ومما يؤسف عليه أنّ أكثر هذه الكتب لا يزال مخطوطًا. ومن هذه الكتب كتاب (الكنز في قراءات العشرة).

ومؤلف الكتاب أبو محمد تاج الدين، ويُقال: نجم الدين، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه هبة الله الواسطي.

ولد بواسط سنة ٦٧١هـ، وبها نشأ، وقرأ القراءات على جماعة، ثم انتقل إلى دمشق وقرأ القراءات على شيوخها، ثم دخل القاهرة، فقرأ القراءات على جماعةٍ فيها، وقد أشار المؤلف إلى أسمائهم في مقدمة كتابه. وحجّ سنة ٧٢٠هـ.

وأقرأ الناس ببغداد وواسط والبصرة والبحرين وهرمز ومصر ومكة والشام. وقرأ عليه شيوخٌ كثيرون في هذه البلدان التي طافها طلبًا للعلم والتجارة، ذكر ابن الجَزَري أسماءهم في كتابه (غاية النهاية)(١)، وابن حجر العسقلاني في كتابه (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)(٢).

أثنى عليه ابن الجزري، فقال: «الأستاذ العارف المحقق الثقة المشهور، كان شيخ العراق في زمانه».

وقال الذهبي: «قدم علينا فرأيته من علماء هذا الشأن، واشتهر اسمه، وكان بصيرًا بالقراءات، وقال: أخذ عني وأخذت عنه»(٣).

وتوفي الواسطي، رحمه الله تعالى، سنة ٧٤٠هـ، وقيل ٧٤١هـ.

مؤلفاته

١ - **تحفة الإخوان في رواية حفص بن سليمان**: منه نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة الأوقاف بالموصل(٤).

٢ – **تحفة الإخوان في مآرب القرآن**: ذكره له ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة[٥].

٣ – **روضة الأزهار في قراءات العشرة أئمة الأمصار**: وهو نظم لكتاب الإرشاد للقلانسي، وزاد عليه الإدغام الكبير لأبي عمرو بن العلاء، ويقع في ألفٍ ومئة وثلاثة وخمسين بيتًا، ذكره له ابن الجزري في كتابه (غاية النهاية)[٦]، وابن حجر في (الدرر الكامنة)[٧].

٤ – **الكفاية في القراءات العشر**: منظومة نظم فيها كتابه الكنز على وزن الشاطبية، وتقع في ألف ومئتين وثلاثة وسبعين بيتًا، ذكره له ابن الجزري في كتابه (النشر في القراءات العشر)[٨]، وابن حجر في (الدرر الكامنة)[٩].

٥ – **الكنز في قراءات العشرة**: وهو موضوع هذا البحث.

٦ – **اللمعة الجلية**: وهو في النحو ذكره له ابن حجر في كتابه (الدرر الكامنة)[١٠].

ومخطوطة الكنز نسخة نفيسة تحتفظ بها دار المخطوطات في صنعاء، رقمها ٢٤ قراءات. وتقع في ٢٤٦ ورقة. وهي أقدم نسخة وصلت إلينا؛ إذ كُتبت سنة ٧٩٤هـ، كما جاء في الورقة ٢٤٥ الملحقة بهذا البحث، وقوبلت على نسخة أقدم منها. وقد أغفل الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط – علوم القرآن (مخطوطات القراءات) ذكر هذه النسخة عند تسجيله أماكن وجود مخطوطات هذا الكتاب[١١]..

وكتاب الكنز من مصادر ابن الجزري في النشر، قال: «وهو كتابٌ حسن في بابه، جمع فيه بين الإرشاد للقلانسي، والتيسير للداني، وزاده فوائد»[١٢].

ومن منهجه أن يختم كلّ سورة بذكر الياءات الثوابت، ثم الياءات المحذوفة، ثم تفصيل ما أدغم أبو عمرو.

وفي الصفحات الآتية نثبت مقدمة المؤلف لكتابه. ثم نشير إلى الأقسام الثلاثة التي بنى المؤلف كتابه عليها، ونختم البحث بإثبات ما أورده من القراءات في سورة إبراهيم عليه السلام.

مقدمة الكتاب

قال الواسطي، رحمه الله تعالى، بعد البسملة والحمدلة والصلاة على النبي ﷺ:

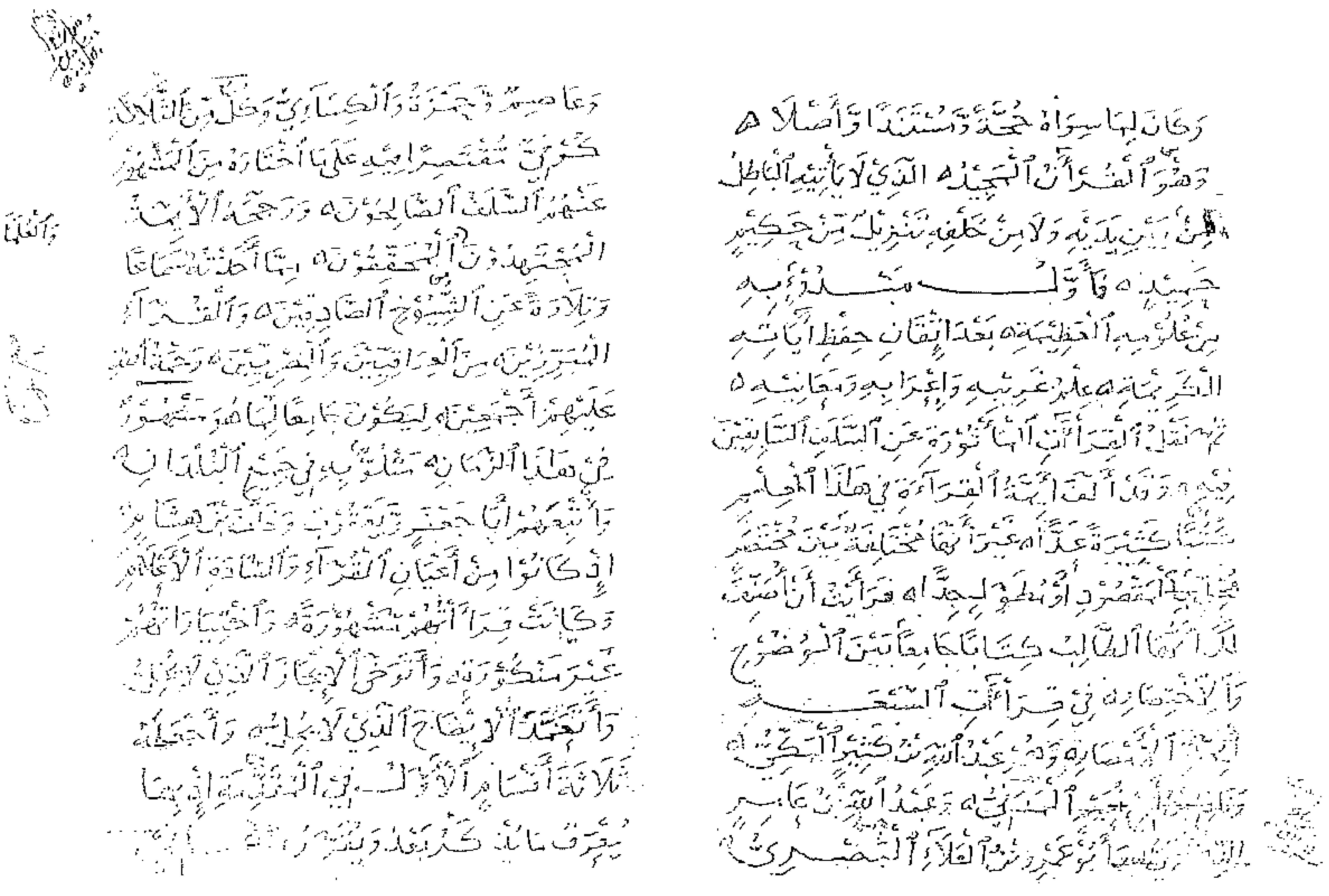
«... فأوّل مبدوء به من علومه العظيمة بعد إتقان حفظ آياته الكريمة علم غريبه وإعرابه ومعانيه، ثم نقل القراءات المأثورة عن السلف السابقين فيه.

وقد ألّف أئمة القراءة في هذا العلم كتبًا كثيرة عدًّا، غير أنها مختلفةٌ بين مختصرٍ مُخِلّ بالمقصود، أو مُطوّلٍ جدًّا.

فرأيتُ أنْ أضيف لك أيّها الطالب كتابًا جامعًا بين الوضوح والاختصار، في قراءات السبعة أئمة الأمصار، وهم: عبدالله بن كثير المكيّ، ونافع بن أبي نعيم المدنيّ، وعبدالله بن عامر الدمشقيّ، وأبو عمرو ابن العلاء البصريّ، وعاصم، وحمزة، والكسائي: وكلٌّ من الثلاثة كوفيٌّ، مقتصرًا على ما اختاره من المشهور عنهم السلف الصالحون، ورجّحه الأئمة المجتهدون والعلماء المحققون، مما أخذته سماعًا وتلاوة عن الشيوخ الصادقين، والقُرّاء المُبَرِّزين، من العراقيين والمصريين، رحمة الله عليهم أجمعين؛ ليكون جامعًا لما هو مشهورٌ في هذا الزمان، متلوّ به في جميع البلدان.

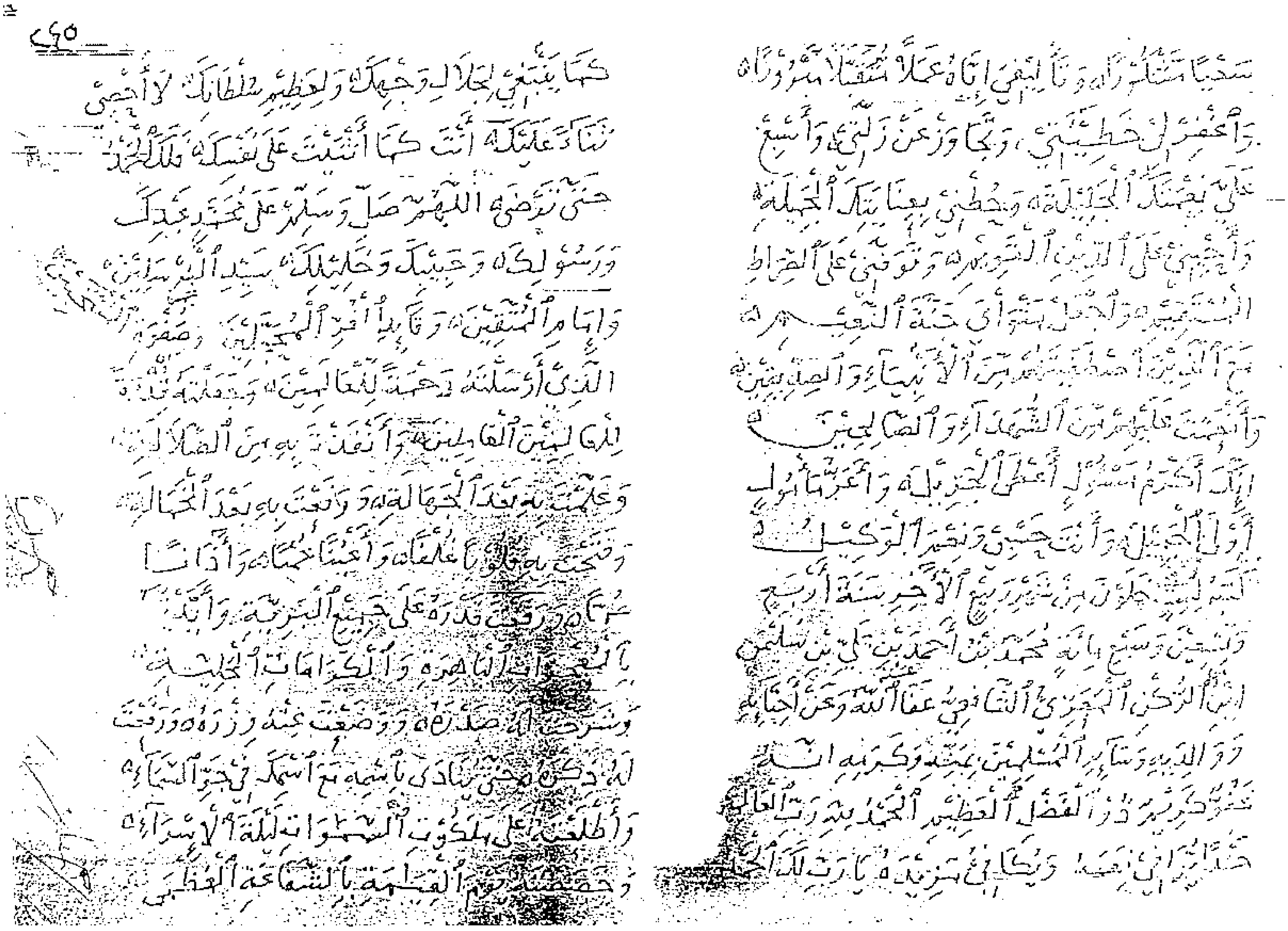
وأُتْبِعُهم أبا جعفر، ويعقوب، وخلف بن هشام؛ إذْ كانوا من أعيان القُرّاء والسّادة الأعلام، وكانت قراءاتُهم مشهورة، واختياراتهم غير منكورة. وأتوخى الإيجاز الذي لا يُخلّ، وأتعمد الإيضاح الذي لا يملّ، وأجعله ثلاثة أقسام:

الأول : في المقدمة، إذ بها يُعرفُ ما يُذكرُ بعدُ ويُقرَّر.



وكان لها سواه حجة ومستندا وأصلا. وهو القرآن المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. فأول ما يشتغل به من علومه الشريفة بعد إتقان حفظ آياته الكريمة علم غريبه وإعرابه ومعانيه. ثم نقل القراءات التي هي مأثورة عن السلف السابقين فيه. وقد ألف أئمة القراءة في هذا العلم كتبا كثيرة عددا [illegible] مختلفة بين مختصر مخل بالمقصود أو مطول جدا. فرأيت أن أصنف لذلك [illegible] كتابا جامعا بين الوضوح والاختصار في قراءات العشر [illegible] الأمصار وهم عبد الله بن كثير المكي [illegible] [illegible] المدني وعبد الله بن عامر [illegible] وأبو عمرو بن العلاء البصري

وعاصم وحمزة والكسائي وخلف [illegible] مقتصرا فيه على ما اختاره من المشهور عنهم السلف الصالحون وجهابذة الأئمة المجتهدون المحققون مما أخذته سماعا وتلاوة عن الشيوخ الصادقين والقراء المبرزين من العراقيين والمصريين رحمة الله عليهم أجمعين ليكون [illegible] ومشهورا في هذا الزمان يتلو به في جميع البلدان وأتبعهم أبا جعفر [illegible] [illegible] إذ كانوا من أعيان القراء والسادة الأعلام وكانت قراءتهم مشهورة وأخبارهم غير منكورة وأتوخى الإيجاز الذي لا يخل وأتجنب الإسهاب الذي لا يمل وأجعله ثلاثة أقسام الأول [illegible] [illegible] يعرف [illegible]



سيدنا [illegible] وأن يجعله عملا متقبلا مبرورا وأن يغفر لي خطيئتي ويتجاوز عن زلتي وأن يسبغ علي نعمه الجليلة ويحظيني بعناياته الجميلة وأن يثبتني على الدين القويم ويوفقني على الصراط المستقيم وأن يجعلني من أهل جنة النعيم مع الذين أنعم عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين إنه أكرم مسؤول أعظم [illegible] وأعز مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل [illegible] [illegible] [illegible] ربيع الآخر سنة أربع وثمانين وسبعمائة محمد بن أحمد بن علي بن سليمان ابن [illegible] الشافعي عفا الله عنه [illegible] ولوالديه ولسائر المسلمين بمنه وكرمه إنه [illegible] كريم ذو الفضل العظيم الحمد لله رب العالمين حمدا [illegible] نعمه ويكافئ مزيده يا رب لك الحمد

كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فلك الحمد حتى ترضى اللهم صل وسلم على محمد عبدك ورسولك وحبيبك وخليلك سيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وصفوتك الذي أرسلته رحمة للعالمين [illegible] الطيبين الطاهرين وأنقذت به من الضلالة وعلمت به بعد الجهالة وفتحت به بعد [illegible] [illegible] [illegible] وأعينا عميا وآذانا صما وفضلته على جميع البرية وأيدته بالمعجزات الباهرة والكرامات الجلية وشرحت له صدره ووضعت عنه وزره ورفعت له ذكره حتى ينادى باسمه مع اسمك في جو السماء وأطلعته على ملكوت السموات ليلة الإسراء وخصصته يوم القيامة بالشفاعة العظمى

الثاني : في الأصول التي يكثرُ دَوْرُها ويتكرّر.

الثالث : في فرش الحروف المبثوثة على ترتيب السُّور...».

أمّا القسم الأول فقد جعله المؤلف في ثلاثة أبواب:

الباب الأول : في أسماء الأئمة وبلادهم ورواتهم وأسانيدهم. وينتهي بالورقة الثلاثين من المخطوطة.

الباب الثاني : في قواعد الكتاب. ويقع في ورقة واحدة، وقد ألحقته بهذا البحث.

الباب الثالث : في مخارج الحروف وصفاتها. ويقع في خمس أوراق، وقد أثبت مقدمة هذا الباب في هذا البحث.

وأما القسم الثاني فهو في الأصول، وهي عشرة:

الأصل الأول : في الإدغام والإظهار.

الأصل الثاني : في هاء الكناية.

الأصل الثالث : في الهمز.

الأصل الرابع : في المدّ والقصر والوقف على الساكن.

الأصل الخامس : في الإمالة.

الأصل السادس : في ترقيق الرّاءات وتفخيمها.

الأصل السابع : في تغليظ اللامات وترقيقها.

الأصل الثامن : في الوقف. وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول : في الرَّوْم والإشمام.

الباب الثاني : في وقف حمزة وهشام.

الباب الثالث : في وقف الكسائي.

الباب الرابع : في الوقف على مرسوم الخطّ.

الأصل التاسع : في الياءات.

الأصل العاشر : في الاستعاذة والبسملة والتهليل والتكبير.

وينتهي القسم الثاني بالورقة ١٢٢ ب.

أما القسم الثالث، وهو فرش الحروف، فينتهي بالورقة ٢٤٤، وفيه عرضٌ للقراءات من سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس.

واخترت سورة إبراهيم، عليه السلام، من هذا القسم؛ ليقف القُرّاء والباحثون على منهج الواسطي، رحمه الله تعالى، في كتابه: (الكنز).

وتقع سورة إبراهيم، عليه السلام، في الورقة ١٧٧ من المخطوطة.

«الباب الثاني

في قواعد الكتاب

قد عُلِمَ مما سبق أنّ من مكّة: ابن كثير وحده. ومن المدينة: نافع، وأبو جعفر. ومن دمشق: ابن عامر. ومن البصرة: أبو عمرو ويعقوب. ومن الكوفة: عاصم، وحمزة، والكسائي. وأتبعتهم خَلَفًا، لمناسبة القراءة وأخذه إيّاها عنهم.

فإذا اجتمع قُرّاء بلدة على قراءة ذكرتُ البلدةَ، وإلاّ سمَّيتُ صاحب القراءة. وإن اتفق ابن كثير المكيّ والمدنيان على حرف، قلتُ: الحجازيون. وإن اتفق البصريان وأهل الكوفة على حرف، قلتُ: العراقيون. وإذا نسبتُ خلفًا إلى طرق العراقيين أو المصريين، فإنما أعني مَنْ ذكرته عنهم في هذا الكتاب دون مَنْ لم أذكره.

ورُبما ذكرتُ من وافقهم من بعض طرق الطرف الآخر.

ومتى كان في المسألة حكمان متضادان اكتفيت بذكر أحدهما عن الآخر كالإدغام، والإظهار /١٣١أ/ والإمالة، والتفخيم، والمدّ، والقصر، والإثبات، والحذف، والجمع، والإفراد، والغيب، والخطاب،

والتذكير، والتأنيث، والإسكان، والتحريك، وغير ذلك. إلاّ أنه إذا أطلق التحريك، فالحركة فتحة. وأذكر الفتح عن الكسر، وبالعكس، والنصب عن الجرّ، وبالعكس، والياء عن النون، وبالعكس.

وإذا كانت القراءة منسوبة إلى الإمام، قلتُ: قرأ فلان. وإن كانت منسوبة إلى راوٍ، قلتُ: روى فلان، ما لم تكن مشتركة بين راوٍ وإمام. والله الموفق للصواب».

«الباب الثالث

في مخارج الحروف

اعلمْ أنّ معرفة مخارج الحروف وصفاتها أصلٌ من أُصولِ القراءة، وركنٌ من أركان التلاوة؛ إذْ بها يُعرف الحرف الضعيف من القوي، والخفيّ من الجليّ، فيُرَدّ كلّ حرفٍ إلى أصله ويُلحق بنظيره وشكله، ويُعرف إذا التقى حرفان أمتناسبان هما /٣١ ب/ أو متباينان، متقاربان أو متباعدان، فيدغم من ذلك ما صحّ إدغامه، ويظهر ما لزم إظهاره.

ومخرج الحرف هو الموضع الذي ينشأ منه، ومعرفته: أنْ تلحق قبل الحرف همزة وصل، ثم تجيء به بعدها ساكنًا، وسأذكرها في هذا الباب على سبيل الإيجاز والاختصار. والله الموفق».

وبعد هذه المقدمة ذكر ستة عشر مخرجًا من مخارج الحروف التي ذكرها سيبويه في كتابه، ثم أعقبها بذكر صفات الحروف، وهي اثنتان وعشرون: الهمس، والجهر، والشدّة، والرخاوة، وما بينَ الشدّة والرّخاوة، والانطباق، والانفتاح، والاستعلاء، والتسفل، والصّفير، والقلقلة، والغُنّة، والاعتلال، والمدّ، واللين، والزيادة، والخفاء، والانحراف، والتكرير، والاستطالة، والتفشي، والهويّ.

«بسم الله الرحمن الرحيم

سورة إبراهيم عليه السلام

قَرأَ المدنيان وابنُ عامرٍ: «الله» (٢) بالرفع. وافَقهم رُوَيس في الابتداء. الباقون بالجَرّ.

«سُبُلَنا» (١٢): ذُكِرَ في المائدة. و«الرِّياحُ» (١٨) في البقرة.

قرأ الكوفيون إلاّ عاصمًا: «خالق السموات والأرض»(١٩)، وفي النور: «خالق كلِّ دابّة»(٤٥)، بألفٍ وكسرِ اللام ورفع القاف: اسم فاعل، وجرّ «الأرض» هنا، و«كلّ» هناك، بالإضافة.

الباقون بغير ألفٍ وفتح اللام والقاف: فعلاً ماضيًا، ونصب «الأرض» و«كلّ»: مفعولاً.

قرأ حمزةُ : «بمُصْرِخِيِّ»(٢٢)، بكسر الياء.

«ليَضِلُّوا» (٣٠): ذُكِرَ في الأنعام. و«لا بَيْعَ فيهِ ولا خِلال»(٣١) في البقرة.

روى هشام: «فاجعلْ أَفْئِيدَةً»(٤٣)، بزيادة ياء ممدودة بعدَ الهمزة. ونقل الدّاني عنه من غير طريق شيخه أبي الفتح حَذْفَ الياءِ أيضًا كالباقين.

روى القاضي عن رُوَيس : «إنّما نُؤخِّرُهُم»(٤٢)، بالنون.

قرأ الكِسائيّ: «لَتَزُولُ»(٤٦)، بفتح اللام الأوّل ورفع الثاني.

الياءات الثوابت

ثلاثٌ : «لِيْ عليكُم»(٢٢)، و«إنّيْ أَسْكَنْتُ»(٣٧)، و«لِعِبادِيَ الذينَ»(٣١).

أمّا «لي» فحرّكَها حَفْصٌ. و«إنّي»: حرّكَها الحجازيون وأبو عَمرو. و«لِعِبادِي» سكّنَها ابنُ عامرٍ وحمزةُ والكِسائيّ ورَوْحٌ.

المحذوفة

ثـــلاثُ يـــــاءاتٍ: «وَعِـــيــــد»(١٤)، و«أَشْـرَكتمونِ»(٢٢)، و«دُعاءِ»(٤٠): أثبتهُنَّ في الحالَيْنِ يعقوبُ. وافقهُ وَصْلاً في «وَعِيد» وَرْشٌ، وفـي «أشـركـتـمـونِ» أبـو جـعـفـرٍ وأبـو عَـمـرو وإسماعيلُ، ووافقه في «دُعاء» في الحالينِ البَزِّيَ، وفـي الـوَصْـلِ الـمدنـيـان إلاّ قـالـون وأبو عمرو وحمزة.

تفصيل ما أدغم أبو عمرو

وذلك سبعةَ عشرَ حرفًا، وهي:

«ليُبَيِّنَ لكم»(٤)، «يستحيون نساءكم»(٦)، «تأذَّن ربُّـكُم»(٧)، «لـيـغـفـرَ لـكـم»(١٠)، «الصّـالـحـات جنّـاتٍ»(٢٣)، «الأمـثـالَ لـلـنّـاسِ»(٢٥)، «أنْ يـأتـيَ يومٌ»(٣١)، «وسَخَّرَ لكم»(٣٢)، «وسخَّرَ لكم»(٣٢)، «وسخَّـرَ لكم»(٣٣)، «وسخَّرَ لكم»(٣٣)، «تَعْلَمُ ما تُخفي»(٣٨)، «وتَبَيَّنَ لكم»(٤٥)، «كيف فَعَلْنا»(٤٥)، «الأَصفاد سرابيلُهُم» (٤٩، ٥٠)، «النّارُ ليجزِيَ اللّهُ» (٥٠، ٥١)، «الألباب»(٥٢).

●●●

الحواشي

١ – غاية النهاية: ١/ ٤٢٩ – ٤٣٠.
٢ – الدرر الكامنة: ٢/ ٣٧٦ – ٣٧٧.
٣ – المصدر نفسه: ٢/٣٧٦.
٤ – فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف: ٣/٩٦.
٥ – الدرر الكامنة: ٢/٣٧٦.
٦ – غاية النهاية: ١/٤٣٠.
٧ – الدرر الكامنة: ٢/٣٧٦.
٨ – النشر في القراءات العشر: ١/٩٤.
٩ – الدرر الكامنة: ٢/٣٧٦.
١٠ – المصدر نفسه: ٢/٣٧٦.
١١ – الفهرس الشامل، مخطوطات القراءات: ١/٢٧٦.
١٢ – النشر في القراءات العشر: ١/٩٤.

المصادر والمراجع

ابن الجزري : محمد بن محمد.
– غاية النهاية في طبقات القراء، تح. برجستراسر، مصر، ١٩٣٢.
– النشر في القراءات العشر، بإشراف علي محمد الضباع، مصر (د.ت).
ابن حجر العسقلاني : شهاب الدين أحمد.
– الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تح. محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ١٩٦٦.
عبد الرزاق : سالم.
– فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة في الموصل، الموصل، ١٩٨٢.
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت).
– الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن: مخطوطات القراءات، عمان ١٩٨٧م.
الواسطي : عبدالله بن عبد المؤمن.
– الكنز في قراءات العشرة، مخطوطة، دار المخطوطات في صنعاء، ٢٤ قراءات. ●

من نوادر المخطوطات العربية

كتاب التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين

لأبي علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني المعروف بالجياني (ت ٤٩٨ هـ)

الدكتور/ محمد أبو الفضل
جامعة القرويين - فاس

من المناهج العلمية ، التي عرفت قديمًا وحديثًا لدى العرب والمسلمين ، تخصيص كتب خاصة للموضوعات العلمية المهمة ، أو رسائل تلمَ أطرافها ، وتجمع شتاتها ، وتخفف على الباحث والدارس والطالب عناء البحث والفكر ، وتوزيع المجهودات في غيرها من المراجع التي قد لا يصل إليها الباحث ، والباحثون وحدهم يعلمون مقدار العناء ؛ وصعوبة البحث.

والتاريخ الإسلامي العريض حافلٌ بالعلماء الذين خصّوا كثيرًا من الموضوعات العلمية برسائل خاصة ، سواء في ذلك الموضوعات الفقهية ، أو التفسيرية ، أو اللغوية ، أو الحديثية ، أو الفلسفية ، أو غيرها من الموضوعات.

فللفيلسوف أبي علي ابن سينا مثلاً كثيرٌ من الرسائل في علم الكلام والفلسفة، وللفقيه الكبير ابن عابدين موسوعاتٌ فقهية، وجملة من الرسائل، وللأصمعي كتابٌ في الإبل، وكتابٌ في الخيل، وكتابٌ في النبات والشجر، ولجلال الدين السيوطي بضع مئاتٍ من الرسائل، في موضوعاتٍ علمية مختلفة، ضمن مؤلفاته التي تربو على أربعمائة مؤلف في علومٍ شتّى.

وقد انتهج العلماء الأوائل هذا المنهج الثقافي الإسلامي القديم: لسعة اطلاعهم، ومقدرتهم العلمية، وأنهم دائرة معارف متنقلة. وقد اصطنعت بعض الجامعات الأوربية الحديثة هذا المنهج العلمي الدقيق، وجاء على هذا المنهج كتابنا الذي نتحدث عنه، ونقدمه للقراء الكرام: ليعلموا من خلاله ما تركه الأجداد للأحفاد من تراثٍ ضخمٍ كبير، غصت به المكتبات العربية والإسلامية والغربية على السواء، فما من كتابٍ إلا قد تحدّث عنه وذكره، واستفاد منه؛ لغزارة علمه، ووفرة مادته، وندرته في موضوعه، الذي هو علم الحديث في إطاره العام، وعلم العلل في إطاره الخاص.

إنه كتاب: التنبيه على الأوهام الواقعة في

بسم الله الرحمن الرحيم

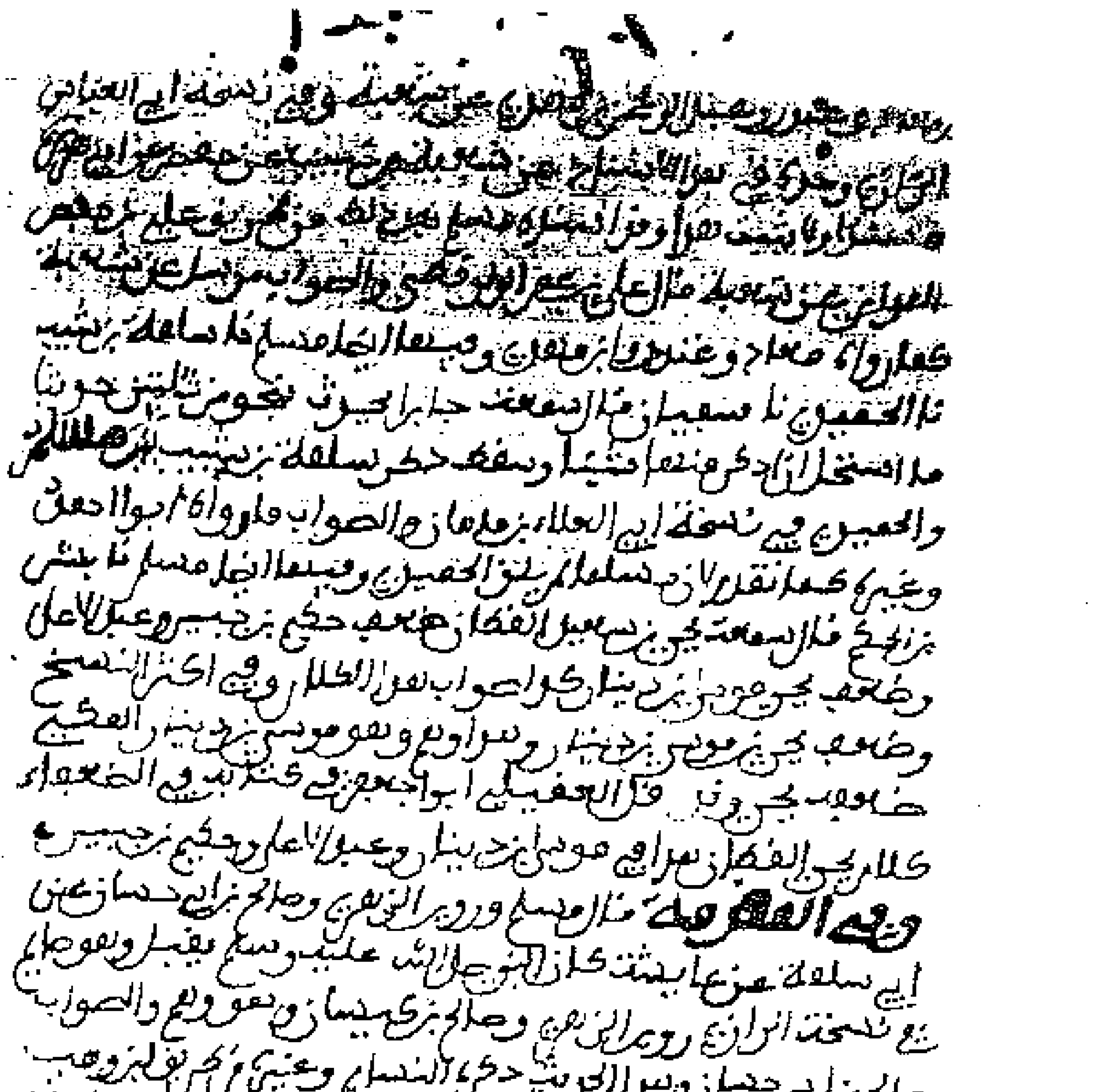
قال الشيخ الإمام الحافظ أبو علي حسين بن محمد بن أحمد الغساني رضي الله عنه

هذا كتاب يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العلل الواقعة في أسانيد كتاب مسلم

وهذا كتاب يتضمن التنبيه على ما في كتاب أبي الحسين مسلم بن الحجاج رضي الله عنه من الأوهام



المسندين الصحيحين: لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، ولأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تأليف أبي علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني المعروف بالجياني، المتوفى سنة ٤٩٨هـ، وهو كتابٌ يتضمن الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين فيما يخص الأسانيد، وأسماء الرواة، وبيان الصواب في ذلك، حيث ذكر فيه مصنفه أبو علي الغساني الأحاديث التي وهم فيها رواة الكتاب، ووهموا في بعض الأسانيد التي ذكرت في المسند الصحيح للبخاري، حيث ذكر عشرين ومائة بابٍ وستة وخمسين ومائة حديث أسانيدها معلولة، وهم فيها رواة الكتاب. والغاية من تصنيفه بيان الأوهام الواقعة في الإسناد، والعلل القادحة في تلك الأحاديث التي وهم فيها رواتها، وسجلوها في نسخهم، التي انتقلت إلى معظم الأقطار العربية والإسلامية.

قال أبو علي رحمه الله تعالى مبينًا ذلك: «هذا الكتاب يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين، وذلك فيما يخص الأسانيد، وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقلة الكتابين عن البخاري، ومسلم رحمهما الله، وبيان الصواب في ذلك»(١).

ثم أردف هذا البيان ببيانٍ آخر، فقال مخاطبًا الطالب الحصيف، الذي طلب من شيخه أن يقيِّد المهمل، ويوضح المبهم، وأن ينبه على الوهم: «واعلم وفقك الله، أنه قد يندر للإمامين مواضعَ يسيرة من هذه الأوهام، أو لمن فوقهما من الرواة، لم تقع في جملة ما استدركه الشيخ الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني عليهما، ونبّه على بعض هذه المواضع أبو مسعود الدمشقي الحافظ، وغيره من أئمتنا، فرأينا أن نذكرها في هذا الكتاب، لتتم الفائدة بذلك، والله الموفق للصواب».

وكتاب التنبيه هذا غاية المؤلف من تصنيفه الكشف على العلل القادحة في الإسناد، وبيان الصواب في ذلك؛ إذ العلة سببٌ غامض يقدح في الحديث مع ظهور السلامة منه.

فعلم العلل هو العلم الذي يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من جهة قدحها في الحديث، كوصل منقطع، ورفع موقوف، وإدخال حديثٍ في حديث، أو إلصاق سندٍ بمتن، أو غير ذلك.

ومن خلال هذا التعريف الدقيق لهذا العلم الجليل تتضح أهمية هذا العلم ومكانته في علوم الحديث: والحديثُ الذي تكون به علة، يسمى معلولاً أو معللاً.

فالحديث متى ثبت وصحّ عن رسول الله عليه السلام كان حجةً في الدين، ودليلاً من أدلة الأحكام، ووجب اتباعه، والرجوع إليه، والعمل بمقتضاه. وقد أجمع المسلمون على ذلك سلفًا وخلفًا، وجاء بذلك القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته، فقال الله عز وجل: **﴿وما آتاكم الرسولُ فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾**(٢).

وقال: **﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفورٌ رحيم. قل أطيعوا الله والرسول، فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾**(٣).

وللحديث أيضًا أهميةٌ كبرى، وغايةٌ قصوى في الفهم العميق للأسلوب الدقيق لآي القرآن الكريم، وفي الكشف عن الأحكام الشرعية المنضوية في نصوصه العامة وقواعده الكلية؛ إذ يبلغ عدد آيات القرآن الكريم نحو ستة آلاف آية، وعدد آي القرآن على طريقة ورش عن نافع - وهو اختيار المغاربة - يبلغ أربع عشرة ومائتين وستة آلاف آية(٤)، يصل المتعلق منها بالأحكام نحو مائتين، ومجموع أحاديث الأحكام يقرب من نحو أربعة آلاف حديث.

قال الإمام الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، وذلك لأنها تبينه، إما عن طريق تفصيل المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وإما عن طريق النظر إلى مجال الاجتهاد فيما بين الطرفين الواضحين، أو النظر إلى مجال القياس الدائر بين الأصول والفروع، وإما عن طريق التفريع على القواعد العامة المستنبطة من أدلة القرآن المختلفة؛ فالقرآن الكريم أوجب الطهارة للدخول في الصلاة، والسنة النبوية

فصّلت ما في القرآن من إجمال، وبيّنت الطهارة بنوعيها: المائية والترابية قولاً وعملاً، إلا أنهم اشترطوا لقبول العمل بالحديث والاحتجاج به أن يكون متواترًا، أو صحيحًا، أو حسنًا، وأن لا يكون فيه قادحٌ، وأن لا يكون معلولاً أو شاذًا، فالمعلول والشاذ لا يحتج به؛ لأنه من قبل الضعيف.

فالحريصون على الصناعة الحديثية – حراس الوحي، وأمناء الشريعة، وحفظة الدين، والمجاهدون في سبيل الله – يحمون الدين من كل فكرٍ دخيل، ويقمعون كل شاكّ أو مشكك فيه، فهم دروعٌ واقية، وسدودٌ مانعة، وصوارم مسلولة، تذب عن السنة.

قال عليه السلام: (يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)(٥).

فنقاد الحديث حماة الشريعة، وجهود المحدثين لحفظ الحديث من التحريف متواصلة؛ لذلك بادر ثلّة من العلماء ورجال الفكر من الحفاظ الأمناء إلى دراسة الحديث سندًا ومتنًا، فتتبعوا أحوال الرجال، وقارنوا ما يروونه من أخبار؛ للوقوف على ما قد يطرأ على نقلهم من خللٍ أو اختلاف.

والكتاب الذي نقدمه للقراء الكرام بالغ الأهمية، وهو ثمرةٌ من ثمار أبي علي الغساني الجياني، وعصارة فكره، وحصيلة إرثه، وبالمكتبة بالجامع الكبير نسخةٌ قديمة منه، عليها خطوط باللغة التركية، وعبارات مكتوبة هكذا: «فاعلم ما عليه من هذا الكتاب هكذا: ض فهي علامةٌ للفقيه أبي الفضل عياض اليحصبي، وما عليه هكذا: ط، فهي علامةٌ للفقيه أبي بكر بن طاهر القيسي الإشبيلي رحمه الله، ورحم قارئه، وناقله، ومستنسخه، ولمن دعا لهم بالرحمة، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وسلّم تسليمًا، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

ثم كتب بعد هذا في صفحةٍ ونصف الصفحة: «باسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد:

الحمد لله: سي محمد بن لحسن بن عبد الحق الزكراني، نفعنا الله ببركاته، وحشرنا معه يا رب العالمين، مات في ثلاثةٍ وخمسين وتسع عاما [كذا] في شهر عاشر في ليلة الأحد عند مغيبة الشمس، ودفن في ليلة الاثنين، وكتب هذا ولده محمد بن لحسن بن عبد الحق: الحمد لله وحده، لا شريك له، يفنى العباد، ويبقى الواحد الله:

الموت بابٌ وكلّ الناس داخله
فيا ليت شعري بعد الباب ما الدار؟
الدار دار النعيم إن عملت بما
يرضي الإله وإن خالفت فالنار»

ثم ذكر وصيةً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ومطلعها:

«وصية لعلي: يا علي، لا تخلل أسنانك بعود الريحان، فإن ذلك يورث الديدان في الأسنان...».

وهذه المخطوطة الأم الموجودة في مكتبة الجامع الكبير بمكناسة الزيتون بالمغرب تحمل رقم ١/٢٣٧، مكتوبة بخطٍ مغربيّ مقروء، معجمة حروفها، بعض الكلمات الغامضة مشكولةٌ أحيانًا، عليها تحبيس الملك المحدث سيدي محمد بن عبدالله، وهي وقفٌ على الخزانة التابعة للجامع الأعظم الملاصق للخزانة.

لم تكن لدى ناسخها دراية بالقواعد العربية، بها أخطاءٌ نحوية وإملائية، وبترٌ في بعض أوراقها، توجد صورةٌ منها في الخزانة العامة بالرباط، عدد لوحاتها ست وعشرون لوحة، كل لوحةٍ مشتملة على خمسة وعشرين سطرًا، كل سطرٍ يحتوي على ست عشرة كلمة، ورقها من القطع المتوسط.

وانتسخت هذه المخطوطة إلى مخطوطةٍ أخرى، وهي توجد عند بعض الخواص في جنوب المغرب: في مدينة سوس، عند مدير المدرسة العتيقة، الشبتي الحاج محمد، وتسمى هذه المدرسة بمدرسة أظريف، وهي كلمةٌ غير عربية، بربرية، معناها «الشب»، والطريق إلى المدرسة وعر المسالك، لا يمكن الوصول إليها إلا سيرًا على الأقدام، أو ركوبًا

على الدواب، مكتوبةٌ بخطٍ أندلسي، أكثر حروفها وكلماتها غير معجمة، يعود تاريخ نسخها إلى سنة سبعٍ وتسعين وسبعمائة، بتاريخ هجرة الرسول ﷺ.

والناسخ لهذه المخطوطة استعمل من المواد «الصمغ» الأسود الذي يكتب به في الألواح في الكتاتيب القرآنية، وقد شوهت بطمس بعض الكلمات، وذهب جمال خطها لما فيها من بتر مخلّ للمعنى، كما نقصت قيمة هذه النسخة بسبب التصحيف في الجمل والكلمات، كما يوجد بها بياضٌ على ظهر بعض الصفحات في أغلب الأحيان، وهي ضمن مجموع يتكون من كتابين هما كتاب: تقييد المهمل وتمييز المشكل، وهذا الكتاب، كتب في مطلع أول الصفحة بخط بارز كبير غير معجم:

«كتاب الأوهام الواقعة في الصحيحين، مما يختص بالأسانيد، وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقلة الكتابين، عن البخاري، ومسلم، وبيان الصواب في ذلك».

ثم يلي هذه الكلمات: عنوانٌ بارز بخطوطٍ كبيرةٍ جدًّا وواضحة، بمدادٍ أسود: «جمع الشيخ»، وكلمة الشيخ معجمة بثلاث نقط، اثنتان أفقيتان متتابعتان بشكل هندسيٍّ جميل، وواحدة فوقهما عمودية مما جعل العنوان بديعًا وجميلاً وملفتًا، ثم بعد ذلك مباشرةً جاءت كتابة الأسطر كالآتي: «الإمام أبي علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني المعروف بالجياني، رحمه الله تعالى، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا كثيرًا، مباركًا فيه.

باسم الله الرحمان الرحيم، الحمد لله وحده، وصلى الله على رسوله وسلّم تسليمًا، قال الفقيه الحافظ أبو علي الحسين بن محمد الغساني رضي الله عنه: هذا كتابٌ يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين، وذلك فيما يخص الأسانيد...».

وكتب في آخر الكتاب: «تمّ جمع الديوان بحمد الله ومنه، وصلاته على محمد خير خلقه وآله، وسلم تسليمًا كثيرا طيبًا مباركًا فيه، وكان الفراغ من نساخه في الغر الأوائل من شهر ذي القعدة من شهور السنة: سبعٍ وتسعين وتسعمائة.

بلغ بحمد الله تعالى ومنّه مقابلة على الأم المنسوخ منها على حسب الإمكان، وقد اجتهد في قصاصته، فإن وجد شيء من الخلل، فهو لسقم الأم: لأنها غير مقصوصة، وذلك بعناية مولانا المقام العلامة الجليل جمال الدين أبي علي عبدالله بن محمد ابن أمير المؤمنين يحيى بن عمر، ابن رسول الله صلوات الله عليهم.

واتفق الفراغ من ذلك يوم الأربعاء التاسع وعشرين من شهر جمادى الأولى أحد شهور سنة تسعٍ وتسعين وتسعمائة».

ثم ختمت بسرد النسب إلى همدان.

ثم ذيل كتاب التنبيه على الأوهام بقول المؤلف:

«وفي باب قوله عز وجلّ: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾** قال البخاري: حدثنا عمرو بن علي، قال حدثنا أبو عاصم، قال ثا قرة بن خالد، قال ثا أبوجمرة الضبعي، قلت لابن عباس، فقال: قدم وفد عبد القيس، الحديث...

هكذا الإسناد عند جميع الرواة، رواه الفربري، إلا أبا زيد فإنه سقط من أصله قرة، ثم قال: أظنه قرة ابن خالد، قال أبو علي: وما هو بالظن، ولكنه يقينٌ وقرة بن خالد أبو خالد السدوسي البصري، وبه يصح الإسناد».

«قال أبو علي رحمه الله: انتهى ما نبهنا عليه مما وقع في كتاب البخاري من الأوهام التي من قبل رواة الكتاب، ومن علل الأسانيد لم تقع في الاستدراكات التي لأبي الحسن الدار قطني إلا مواضع يسيرة احتجنا إلى الاستشهاد بقوله في بعض ما نسخ من هذا الكتاب، والله الموفق للصواب، والمعين عليه، لا إله إلا هو، عليه توكلت، وإليه مآب».

ثم يردف أبو علي بقوله في كتاب التنبيه على أوهام مسلم: «قال الإمام أبو علي الحسين بن محمد ابن أحمد الغساني رضي الله عنه: انتهى ما ذكرنا من العلل، وإصلاح الأوهام الواقعة في الكتابين، التي

جاءت من قبل الرواة عن البخاري ومسلم رحمهما الله، ومن جمع إلى كتابنا هذا، كتاب الاستدراكات التي أملاها أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني عليهما في كتابيهما الصحيح، فقد جمع علمًا كثيرًا مما يتعلق بالكتابين، ومتنًا صالحًا من العلل، وعلم الحديث والاستدراكات جزآن».

وهكذا يتضح جليًّا من خلال قول أبي علي الغساني أن كتاب العلل هذا كتابٌ جليل الشأن، يعجز عن بيان قدره القلم، وعن قيمته العلمية اللسان؛ إذ يعالج كتابًا أجمعت الأمة الإسلامية على قبوله، وتواترت الأخبار بصحته، فهو مرجعٌ فريد لطلاب العلم، والمرشد الحيوي للمسلمين في كل زمان. وإنه لمما يسعد المحدث غاية الإسعاد أن يبدأ بما خصت به هذه الأمة الأحمدية من الإسناد، قال ابن المبارك: «الإسناد من الدين ولولا الإسناد، لقال من شاء ما شاء: مثل الذي يطلب دينه بلا سند كمن يرتقي إلى سطح بغير سلم، فالأسانيد أنساب الكتب»، لذلك حرص أبو علي الغساني على تقويم السند وتصويبه، ونبّه على مواطن العلة التي تقدح فيه، فصنف وألف، وشذب وهذّب، وذكر الشيوخ والأسانيد التي بينه وبين أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، وأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، قال أبو علي الغساني رحمه الله: «ذكر الشيوخ والأسانيد التي بيننا وبين محمد بن إسماعيل، ومسلم بن الحجاج رحمهما الله، في كتابيهما، فأما كتاب أبي عبدالله البخاري، وسماه الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه، وأيامه، من رواية: أبي زيد محمد بن أحمد المروزي، من طريق أبي الحسن القابسي، فقرأته على أبي القاسم حاتم بن محمد بن عبد الرحمن بن حاتم التميمي المعروف بابن الطرابلسي مرات... وأما كتاب مسلم بن الحجاج رحمه الله رواية الجلودي، والكسائي، فقرأته على أبي أحمد بن عمر ابن أنس العذري المعروف بابن الدلائي بمدينة بلنسية سنة سبع وأربع مائة...».

وهكذا يظهر لنا، من خلال ما ذكر، أن الإسناد قد شغل علماء المغرب كما شغل علماء المشرق. فقد احتفظ المغاربة بسندهم الحديثي الخاص، وذكروه في كتب الفهارس، والتراجم، والأثبات. والسند المغربي يشمل السند الحديثي في قرطبة عامة. الفردوس المفقود، وفي بجاية، وفي فاس، وفي مراكش، وقد ظهر في القرون الثالث والرابع والخامس...

وممن ألّف في نقد الرجال ابن الفرضي المتوفى سنة ٤٠٣هـ، وعبدالله بن خلف المتوفى سنة ٥٤٢هـ، وبعدهما ألّف الحسين بن محمد أبو علي الغساني الجياني كتابًا في الأوهام، وما ائتلف خطه واختلف لفظه، في أسماء رجال الصحيح.

أما أبو الحسن علي بن محمد بن خلف القابسي المتوفى سنة ٤٠٣هـ، فكان واسع الرواية، عالمًا بالحديث ورجاله، والإسناد وعلله، فهو أول من أدخل الجامع الصحيح للبخاري إلى إفريقية، وقد عرفت المدرسة الحديثية بفاس روايات كثيرة لصحيح البخاري حقبة من الزمن، برز فيها شيوخٌ كبار، وعمالقة عظام لرواية الجامع الصحيح، الذي استغرق مصنفه في جمع مادته زمنًا طويلاً، يقدّر بخمسة عشر عامًا، ومن هؤلاء الشيوخ الشيخ أحمد ابن عبد الرحمن المجاطي، الفاسي، اليفرني، المكناسي، ألّف كتابًا أسماه (شرح غريب البخاري)، ذكر فيه المصدر الذي اعتمده في ذلك: تعاليق أبي علي الغساني على أصله من البخاري، المكتوب بخط الغساني نفسه، وهذا يجعلنا نعتقد اعتقادًا جازمًا بأن أصل أبي علي الغساني الجياني كان معتمدًا في مدينة فاس قبل أن تنتشر رواية أبي عمران، موسى ابن سعادة، الذي كتب النسخة المعروفة «بالشيخة»، وقرأها ستين مرة على شيخه الصدفي، وهي محفوظة في خزانة جامع القرويين، ونسخ هذا الكتاب المخطوطة محفوظة في قسم المخطوطات بخزانة القرويين تحت رقم: ١٤٥، وبالمكتبة الملكية أول مجموعٍ تحت رقم ٣٥٥، وبخزانة تمكروت تحت

رقم: ٧٠٩، كما أشار إلى ذلك الباحثون والمهتمون، وأبو عمران موسى بن سعادة صهر الإمام الأوحد الحافظ الأمجد فخر الأندلس وريحانتها أبي علي الحسين بن قبرة بن حيون الصدفي، فهو شيخه وصهره، اجتمع له فيه أمران: قرابة النسب، وبنوة الروح.

وقد أفرد القاضي عياض أبو الفضل شيوخ أبي علي الصدفي فأوصلهم إلى ستين ومئة شيخ، وأفرد تلميذه الحافظ ابن الأبّار أيضًا وغيره معاجم وأثبات ذكروا فيها الشيوخ، وهو ممن أقام للحديث السوق العظيمة التي نفقت فيها بضائعه، فشدّت إليه الرحال من أقاصي البلاد ودانيها، وذلك لطول رحلته، وواسع علمه وتدقيقه، وقد عثر على أصل عظيم من الجامع الصحيح بخط الحافظ أبي عليٍ الصدفي بطرابلس الغرب سنة ١٢١١هـ، أسهب المؤرخون في وصفه ونعته، وبالغوا في أهميته وقيمته التاريخية، وجودته.

قال الحافظ ابن عبد السلام الناصري في كتابه (المزايا)، بعد أن تكلّم على نسخة ابن سعادة: وقد عثرت على أصل شيخه الحافظ الصدفي الذي طاف البلاد بخطه بطرابلس في جلْد واحد مدموج لا نقط فيه أصلاً على عادة الصدفي - بل على عادة الأندلسيين؛ فإنهم لا يعجمون الحروف كما هو ظاهرٌ في كتبهم، وكما هي الحال في كتاب التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين وبعض الكتب - إلا أن بالهامش منه، كثرة اختلاف الروايات، والرمز عليها، وفي آخرها سماع القاضي عياض وغيره من الشيخ بخطه، وفي أوله كتابة بخط ابن جماعة، والحافظ الدمياطي، وابن العطار، والسخاوي، قائلاً: هذا الأصل هو الذي ظفر به شيخنا ابن حجر العسقلاني، وبنى عليه شرحه الفتح، واعتمد عليه؛ لأنه طيف به في مشارق الأرض ومغاربها؛ الحرمين، ومصر، والشام، والعراق، والمغرب، فكان الأولى بالاهتمام كرواية تلميذه ابن سعادة، وكذلك وصف هذه النسخة أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد ابن الشيخ عبد القادر الفاسي: لكونه عثر عليها في طرابلس الغرب، فقال فيها واصفا لها مدققا لصورتها وأن بآخرها ما صورته:

«آخر الجامع الصحيح الذي صنفه أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري رحمه الله، والحمد لله على ما منّ به، وإياه أسأل أن ينفع به. وكتبه حسين بن محمد الصدفي من نسخة بخط محمد بن علي بن محمد، مقروءة على أبي ذر، رحمه الله، وعليها خطه، وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعة ٢١ محرم، عام ثمانية وخمسمائة ٥٠٨هـ والحمد لله كثيرًا، كما هو أهله، وصلواته على محمدٍ نبيه ورسوله، صلى الله عليه وسلّم كثيرًا أثيرًا».

وعلى ظهرها «كتاب الجامع الصحيح، من حديث رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه، تصنيف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، رضي الله عنه، رواية أبي عبدالله محمد بن يوسف الفربري عنه، رحمه الله لحسين بن محمد الصدفي».

وقد حظيت نسخة ابن سعادة بكل إجلالٍ وإكبار في عهد الملك المحدث سيدي محمد بن عبدالله العلوي، الذي كلّف خطاطًا بنسخ الجزء الأول وأصدر ظهيرًا بذلك سنة ١٢٨٨هـ.

وقد اعتمد أبو علي الغساني في كتابه رواية إبراهيم بن معقل النسفي، التي دخلت إلى الأندلس عن طريق أبي العاص حكم بن محمد، عن أبي الفضل أحمد بن أبي عمران، عن أبي صالح خلف بن محمد الخيام، عن إبراهيم بن معقل النسفي، قال القاضي عياض: «ولم تدخل هذه البلاد رواية البخاري إلا من هذين الطريقين؛ عن الفربري، وعن النسفي».

قال أبو علي الغساني: «وكتبت به إلى كريمة بنت محمد المروزية، تحدثني به عن أبي الهيثم»، وقال أيضًا: «وحدثني به أبو عمر أحمد بن محمد الحذاء، وأبو عمر ابن عبد البر، عن أبي محمد ابن أسد الجهني، عن أبي علي بن السكن، عن الفربري».

إن أبا علي يعدّ من القمم الشوامخ في الرواية وعلوم الحديث، واللغة والأدب والشعر، وعلم

الأنساب، والمؤتلف والمختلف، والمهمل، والفقه، وغير ذلك من العلوم الشرعية والآلية، التي تخدم تلك العلوم.

وكتاب الأوهام غريبٌ في خطه وموضوعه، أما خطه فقد كتب بخط أندلسي جميل غير معجم، شكلت منه الصفحة الأولى، وقد كانت المخطوطة الأندلسية ملكًا للأمير عبد القادر الجزائري، تمت المقابلة على النسخة الأم - كما صرح بذلك الناسخ - في ١٠ محرم الحرام سنة ثماني وأربعين وخمسمائة ٥٤٨هـ: أي بعد خمسين سنة من موت أبي علي الغساني مؤلف الكتاب رحمه الله تعالى، وعليها سماعات وتعليقات وأثبات، وجاء في هذه النسخة مايلي:

«قرأت جميع هذا السفر على الشيخ الفقيه، الرجل المشاور، أبي الوليد، محمد بن عبدالله بن محمد بن خير القرطبي...» حفظ الله ابن خير القرطبي.

قلت: على هذه النسخة شهادة الشيوخ بأن تلامذتهم في علم الحديث وفنونه قرؤوا هذه الأحاديث وغيرها عليهم، وسمعها شيوخهم منهم، وقد شغلت الصفحة الأولى بأكملها بأسماء الشيوخ والأساتذة الذين سمعوا من تلامذتهم هذا الكتاب، كأبي الوليد محمد بن عبدالله بن خير، وعبد الرحمن ابن محمد بن منصور الحضرمي، وقد سبقت الإشارة إلى صورة السماع. كما يوجد في آخر الورقة من الصفحة الأولى ختمٌ مزخرف على شكل مستطيل مسوّد بداخله بتوقيعاتٍ وعلامات المجيزين للسماع، مما زاد المخطوطة قيمةً وتوثيقًا.

والكتاب فريدٌ في موضوعه كما هو فريدٌ في ذاته، اقتحم مصنفه حمى الصحيحين، وغاص في كتبهما وأبوابهما، وتكلم على الأسانيد المعلولة، ونقل أقوال أهل العلم الذين سبقوه إلى فن النقد، ثم استدرك عليهم بما يراه صائبًا ومفيدًا، ففتق معاني الصحيحين، وناقش رواة الكتابين، ثم فنّد ذلك بعلمه المتدفق، وعرض الحديث على قواعد التحديث مستعملاً في ذلك أصول النقد. فسلك في تأليف كتابه منهاجًا يتمثل في الاعتماد على الأقوال المتعلقة بالموضوع، ونسب كل قول إلى قائله من العلماء الذين سبقوه إلى التصنيف والتأليف في هذا الفن. ثم لخّص تلك الأقوال خوفًا من التطويل المملّ، وعمد إلى هذه الأقوال فبينها تبيينًا يزيل كل إشكال، ويوضحها توضيحًا يميط عنها كل لثام، ويرفع عنها كل حجاب، فالكتاب درةٌ من درر علماء الإسلام، ظلّ محجوبًا في ضمير الغيب، يطلبه العلماء المتخصصون، وينشده طلاب المعرفة، وينقب عنه رواد الخير، الذين يريدون أن يعيدوا للأمة الإسلامية مجدها الأول، بنشر تراثها الذي خلفه السلف للخلف، فيحصل لهم بذلك الجزاء الأوفى، ويثيبهم رب العزة على إحيائهم هذه السنة، لهم أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، من غير نقصانٍ من الثواب أو الحسنات التي تزين جيدهم.

روى مسلمٌ في صحيحه في كتاب الزكاة، في باب الحثّ على الصدقة ولو بشقّ تمرة، قال مسلم: «حدثني محمد بن المثنى العنزي، أخبرنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن عون بن أبي جحيفة، عن المنذر بن جرير، عن أبيه قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار، فجاء قومٌ حفاةٌ عراة مجتابي النمار، أو العباءة، متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتمعر وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج، فأمر بلالاً، فأذّن وأقام، فصلى فقال: (أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، إلى آخر الآية: إن الله كان عليكم رقيبًا، والآية التي في الحشر: اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد، واتقوا الله، تصدق رجلٌ من ديناره، من درهمه، من ثوبه، من صاع بره، من صاع تمره، حتى قال: ولو بشقّ تمرة)، قال: فجاء رجلٌ من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت، ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعامٍ وثياب، رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ: (من سنّ في الإسلام سنّة حسنة، فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن

ينقص من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنّة سيئة، كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء)».

وجاء في الورقة ٢٩١ من كتاب التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح:

«قال الشيخ الإمام الحافظ أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني:

هذا كتابٌ يتضمن التنبيه على الأوهام الواقعة في المسندين الصحيحين، وذلك فيما يخص الأسانيد، وأسماء الرواة، والحمل فيها على نقلة الكتابين: عن البخاري، ومسلم، وبيان الصواب في ذلك.

واعلم وفقك الله، أنه قد يندر للإمامين مواضع يسيرة من هذه الأوهام، أو لمن فوقهما من الرواة، لم يقع في عمله ما استدركه الشيخ الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني عليهما، ونبه على بعض هذه المواضع أبو مسعود الدمشقي الحافظ وغيره من أئمتنا.

فرأيت أن أذكرها في هذا الباب؛ لتتم الفائدة بذلك، والله الموفق للصواب، فمن ذلك ما جاء في كتاب أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله، رواية أبي عبدالله محمد بن يوسف الفربري، والنقلة إلينا عنه أبو علي سعيد بن عثمان بن السكن، وأبو زيد محمد بن أحمد المروزي، وأبو أحمد محمد ابن محمد بن يوسف الجرجاني، وأبو إسحاق إبراهيم ابن أحمد المستملي، وأبو محمد عبدالله بن أحمد الحموي، وأبو الهيثم محمد بن مكي الكشميهني.

وقد نبهنا أيضًا على مواضع من رواية أبي إسحاق إبراهيم بن معقل بن الحجاج النسفي، عن أبي عبدالله البخاري، وانتقلت هذه الرواية على جهة الإجازة، من قبل أبي صالح خلف بن محمد بن إسماعيل الخيام البخاري، ومن قبل أبي الفضل صالح بن محمد بن شاذان الأصبهاني عنه.

ورأيت أن أضع ذلك على الأبواب؛ ليكون أقرب على الطالب عند الحاجة إلى النظر في ذلك، وبالله أستعين».

ولما كان صحيح مسلم، محلّ إجماع لدى المغاربة من حيث التقدير والإجلال، والإعجاب والعناية، والتفضيل والأولية، لم تسلم أحاديثه بصفة جزئية من النقد من لدن الحفاظ المغاربة، كأبي محمد علي بن حزم، وأبي علي الغساني الجياني، وابن القطان الفاسي، وابن رشد السبتي، وابن المواق المراكشي، علمًا بأن ابن حزم يفضل صحيح مسلم، في إطاره العام على صحيح البخاري، وسائر كتب الحديث، ومن ضمنها موطأ الإمام مالك، كما جاء في كتابه: مراتب الديانة.

ولذلك سنقدم كتاب التنبيه على الأوهام الواقعة في سنده على غيره لما ذكر، قال أبو علي رحمه الله بعد أن استعان بالله، وصلى على رسوله معنونًا كتابه هذا بقوله: كتاب العلل الواقعة في أسانيد كتاب مسلم ابن الحجاج رحمه الله:

«هذا كتابٌ يتضمن التنبيه على ما في كتاب أبي الحسين مسلم بن الحجاج، رحمه الله، من الأوهام لرواة الكتاب عنه، أو لمن فوقهم من شيوخ مسلم وغيرهم، ولما لم يذكره أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني في كتاب الاستدراكات.

فمن الرواة الذين نقلوا إلينا الكتاب عن مسلم: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه، وأبو محمد أحمد بن علي بن الحسين بن المغيرة بن عبد الرحمن القلانسي، رحمهما الله.

فممن رواه لنا عن أبي إسحاق ابن سفيان أبو أحمد محمد بن عيسى بن عمرويه، الجُلُودي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن يحيى الكسائي.

وحدثنا به شيوخنا عن أبي سعيد عمر بن محمد ابن محمد بن داود السجزي، وأبي العباس أحمد بن الحسن بن بندار بن عبدالله بن جبريل الرازي، كلاهما عن أبي أحمد الجلودي.

وحدثنا به شيوخنا أيضًا، عن أبي محمد عبد المالك بن الحسن بن عبدالله الصقلي، عن أبي بكر الكسائي، ورواه لنا من طريق أبي محمد القلانسي أبو العلاء عبد الوهاب بن عيسى بن عبد الرحمن بن ماهان البغدادي، عن أبي بكر أحمد بن محمد بن

يحيى الأشقر الفقيه، على مذهب الشافعي، عن أبي محمد القلانسي.

وحدثنا به شيوخنا عن أبي عبدالله محمد بن يحيى بن الحذاء التميمي، وأبي زكريا، يحيى بن محمد بن يوسف الأشعري، وأبي القاسم أحمد بن فتح المعافري المعروف بابن الرشان، كلهم عن أبي العلاء ابن ماهان.

وقد تقدم هذا كله، في أول الديوان، والحمد لله كثيرًا.

وأما رواية أبي بكر الجوزقي، عن أبي حاتم مكي ابن عبدان النيسابوري، عن مسلم، فلم يقع إلينا منها شيء».

يتضح مما سبق أن الإمام أبا علي الحسين بن محمد الغساني رحمه الله نهج في تقديم مادة الكتاب نهج المحدثين الموثقين، وأفاد القارىء فائدةً حسنة بما قدمه من الإسناد المتصل في دخول صحيح مسلم إلى المغرب العربي، وأن الرواية التي اعتمدها المغاربة رواية القلانسي، هي الرواية المتصلة بالإسناد المتصل بالإمام مسلم بن الحجاج، وقد دخلت هذه الرواية إلى المغرب، كما بيّن ذلك أبو علي في الإسناد الصحيح المتصل إلى مسلم عن طريق الشيوخ الكبار، وقد شهد بذلك ابن الصلاح بقوله: «وأما القلانسي فوقعت روايته عند أهل المغرب، ولا رواية له عنه عند غيره، دخلت روايته إليه من جهة أبي عبدالله محمد بن الحذاء التميمي القرطبي وغيره، سمعوها بمصر. وأهل المغرب من شدة عنايتهم بمسلم كما سبق بيانه لم يهملوا روايته من طريقٍ أخرى، وهي غير الطريق المشهورة، مع أنهم لم يغفلوا الطريق المشتهرة عند أهل المشرق».

قال القاضي عياض في الغنية: «إن كتاب مسلم لم يصل إلى هذه البلاد إلا من طريقي القلانسي وابن سفيان، ويقصد المغرب والأندلس»(٦).

اتبع أبو علي في عرضه لفكره وتقديمه لكتابه مناهج المحدثين؛ لأنها سلسلة متصلة حلقاتها ومحكمة، فمنهج أصحاب الصحاح يقوم على تدوين ما صحّ عندهم من الأخبار والآثار. روى أبو علي بسنده إلى أبي حامد الشرقي قال: «سمعت مسلم بن الحجاج يقول: ما وضعت شيئًا في هذا المسند إلا بحجة، وما أسقطت منه شيئًا إلا بحجة».

ثم قام أبو علي، بناء على ما سبق بجانب هذا المنهج، باتباع منهج آخر تمّ فيه جمع بعض الأحاديث التي رأى أن رواة الكتاب ونقلة الصحيح ممن تلقوه إلى بلاد المغرب قد غلطوا فيها، فوهموا في رجال الإسناد بإسقاط بعض الرواة، أو تصحيف بعض الأسماء أو تحريفها، كما استدرك على أبي الحسن عمر بن علي الدار قطني، الذي ألّف في هذا العلم كتابه الاستدراكات، فقد تتبع كتاب مسلم، كتابًا كتابًا، وبابًا بابًا، وعلّق على كل حديث رأى في سنده علة، وتتبع تلك الأسانيد؛ ليوضح الأسباب الخفية والغامضة والطارئة على الحديث، فأثرت فيه، وقدحت في صحته، وذلك بعد التفتيش عن القادح، والتنقيب عن موطن العلة، أهو في السند، أم في المتن، أم فيهما معًا، ولنترك أبا علي يقدّم لنا عمله الجيد الذي سيستفيد منه الطالب الحصيف والطالبة الجادة، والمفكر المنصف، والباحث النبيه، والعالم المتخصص.

قال أبو علي: «فمما جاء في مقدمة الكتاب؛ أي مقدمة كتاب صحيح مسلم، من هذه المواضع المنبه عليها قوله عليه السلام: (كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع).

رواه شعبة عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص ابن عاصم، أن رسول الله ﷺ (قال)، فأتى به مرسلاً، لم يذكر فيه أبا هريرة، هكذا روي من حديث معاذ بن معاذ، وغندر، وعبد الرحمن بن مهدي، عن شعبة.

وفي نسخة أبي العباس الرازي، وحده في هذا الإسناد: عن شعبة، عن خبيب، عن حفص، عن أبي هريرة مسندًا، ولا يثبت هذا. وقد أسنده مسلم بعد ذلك من طريق علي بن حفص المدائني، عن شعبة، قال علي بن عمر الدار قطني: والصواب مرسل عن

شعبة، كما رواه معاذ، وغندر، وابن مهدي. وفيها أيضاً لمسلم: حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان قال: سمعت جابرًا يحدث بنحو من ثلاثين حديثًا، ما استحل أن أذكر منها شيئًا، وسقط ذكر سلمة بن شبيب بين مسلم والحميدي في نسخة أبي العلاء ابن ماهان.

والصواب: ما رواه أبو أحمد وغيره، كما تقدم؛ لأن مسلمًا لم يلقَ الحميدي.

وفيها أيضًا قال مسلم: حدثنا بشير بن الحكم، قال: سمعت يحيى بن سعيد القطان ضعف حكيم بن جبير، وعبد الأعلى، وضعف يحيى موسى بن دينار.

كذا صواب هذا الكلام، وفي أكثر النسخ: يحيى ابن موسى بن دينار، وهذا وهمٌ، وهو موسى بن دينار المكي، ضعفه يحيى، وقد نقل العقيلي أبو جعفر، في كتابه الضعفاء، كلام يحيى القطان هذا، في موسى بن دينار، وعبد الأعلى، وحكيم بن جبير.

وفي المقدمة قال مسلم: وروى الزهري، وصالح ابن أبي حسان، عن أبي سلمة، عن عائشة رضي الله عنها: (كان النبي ﷺ يقبل وهو صائم).

في نسخة الرازي: وروى الزهري، وصالح بن كيسان، وهو وهم.

والصواب صالح بن أبي حسان. وهذا الحديث ذكره النسائي، وغيره، من طريق ابن وهب، عن ابن أبي ذئب، عن صالح بن أبي حسان، عن أبي سلمة، عن عائشة رضي الله عنها».

يتضح من هذا أن الحديث الذي عالج أبو علي إسناده رواه مسلم في صحيحه في المقدمة، في تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ، في باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، مرسلاً، ومسندًا.

«وجاء فيه: خُبيب بن عبد الرحمن، عن حفص عن عاصم، قال: قال رسول الله ﷺ: (كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع).

وفي طريق آخر: عن خُبيب أيضًا، عن حفص، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ بمثل ذلك.

وخبيب: بضم الخاء المعجمة ثلاثة، وأنه ليس في كتاب الصحيحين خبيب بالمعجمة إلا هؤلاء الثلاثة:

١ - خبيب هذا، الوارد في السند السالف الذكر، وهو:

خبيب بن عبد الرحمن بن خبيب بن يسافه. بفتح أوله، وثانيه مخففًا الأنصاري، أبو الحارث المديني، روى له الجماعة، من الرابعة.

روى عن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، وعبد الرحمن بن مسعود بن نيار، وعبدالله بن معن المدني، عن أبيه، وعمته أنيسة.

وروى عنه: مالك، وابن إسحاق، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وشعبة، وعبيدالله بن عمر بن حفص بن عاصم، وعبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم، وغيرهم.

وثقه كلٌ من النسائي، وابن معين، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن سعد: كان ثقة، قليل الحديث.

وقال الواقدي: مات في زمن مروان بن محمد، وقال ابن حبان مات سنة ١٣٢هـ.

٢ - خبيب بن عدي بن مالك بن عامر الأنصاري الأوسي، شهد بدرًا، واستشهد في عهد النبي ﷺ، وجاء في الصحيح عن أبي هريرة قال: بعث رسول الله ﷺ عشرة رهطٍ عينًا، وأمر عليهم عاصم بن ثابت ابن أفلح فذكر الحديث... فانطلقوا، أي المشركون بخبيب بن عدي، وزيد بن الدثنة، حتى باعوهما بمكة المكرمة، فاشترى بنو الحارث بن عامر بن نوفل خبيبا، وكان هو الذي قتل الحارث بن عامر يوم بدرٍ، فذكر الحديث بطوله، وفيه قصة قتله:

ولست أبالي حين أقتل مسلمًا

علي أي جنب كان في الله مصرعي

قال عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: هو أول من سنّ الركعتين عند القتل، قال ابن شهاب: لما أجمعوا على قتله استعار موسى من إحدى بنات الحارث ليستحد بها فأعارته، فغفلت عن صبيّ لها، فدرج إليه حتى أتاه، فأخذه ووضعه على فخذه.

قالت ابنة الحارث: فلما رأيته فزعت فزعًا عرفه فيّ، والموسى في يده، فقال: أتخشين أن أقتله، ما

كنت لأفعل إن شاء الله، قالت: ما رأيت أسيرًا خيرًا من خبيب، لقد رأيته يأكل من قطف العنب، وما بمكة يومئذٍ من حديقة، وإنه لموثق في الحديد، وما كان إلا رزقًا آتاه الله إياه».

٣ – أبو خبيب: كنية عبدالله بن الزبير، قال أبو علي في كتابه: تقييد المهمل وتمييز المشكل، في الجزء الثالث، في حرف الحاء، لوحة ٤٦ – ٨٩ ما نصه: «باب حبيب وخبيب.

فحبيب: بالحاء المهملة المفتوحة، وكسر الباء بواحدة كثير.

وممن كني بأبي حبيب: حَبّان بن هلال، وقد تقدم ذكره في باب حبان.

وخبيب: بخاء معجمة مضمومة: خبيب بن عدي الأنصاري، من كبار الصحابة، استشهد في حياة رسول الله ﷺ، يأتي ذكره في حديث الزهرى.

روى عن عمرو بن أبي سفيان بن جارية، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وخبيب بن عبد الرحمن بن خبيب بن يساف بن عِنَبه، بعين مهملة مكسورة ونون بعدها مفتوحة، الأنصاري، خال عبيدالله بن عمر العمري الفقيه، سمع حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، سمع منه مالك بن أنس، وعبيدالله بن عمر، رويا له معًا.

وعبدالله بن الزبير بن العوام، يكنى أبا خبيب، ويكنى أبا بكرٍ أيضًا.

وحديثه مخرج في الكتابين.

ثم إن المتأمل في الحديث يجده قد روي مسندًا، ومرسلاً، من طرقٍ مختلفة، جاء الحديث في الطريق الأول بالإسناد التالي: شعبة، عن خبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن النبي ﷺ، فهو مرسل؛ لأن حفص بن عاصم تابعي، لم يرو عن النبي ﷺ.

وفي الطريق الثاني: بالإسناد التالي: عن حفص ابن عاصم، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، فهو متصل؛ لكون أبي هريرة رضي الله عنه ذكر في هذا الإسناد، وهو صحابيٌّ جليل، روى عن النبي ﷺ.

فالطريق الأول: رواه مسلم من رواية: معاذ بن معاذ، وعبد الرحمن بن مهدي، كلاهما عن شعبة، وكذلك غندر رواه عن شعبة فأرسله.

والطريق الثاني: رواه عن علي بن حفص، عن شعبة، وقد صوب الدار قطني المرسل عن شعبة، كما رواه معاذ، وابن مهدي، وغندر، وقد رواه أبو داود في سننه متصلاً، ومرسلاً، فرواه مرسلاً عن حفص ابن عمر، عن شعبة، ورواه مسندًا، من رواية علي بن حفص».

قال أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني مبينًا رأيه في هذا:

«والصواب: مرسل عن شعبة، كما رواه معاذ، وغندر، وابن مهدي»، قال محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف رحمه الله تعالى:

«وإذا ثبت أنه: أي هذا الحديث، روي متصلاً، ومرسلاً، فالعمل على أنه متصل، وهذا هو الصحيح الذي قاله الفقهاء وأصحاب الأصول وجماعةٌ من أهل الحديث، ولا يضر كون الأكثرين رووه مرسلاً، فإن الوصل زيادة من ثقة، وهي مقبولةٌ، والله أعلم».

وقوله: وحدثني سلمة، حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان، قال: سمعت جابرًا... قال النووي: قال أبو علي الغساني الجياني: سقط ذكر سلمة بن شبيب، بين مسلم والحميدي عند ابن ماهان، والصواب: رواية الجُلودي بإثباته. فإن مسلمًا لم يلقَ الحميدي.

قال أبو عبدالله بن الحذاء أحد رواة كتاب مسلم: سألت عبد الغني بن سعد هل روى مسلمٌ عن الحميدي؟ قال: لم أره إلا في هذا الموضع، وما أبعد ذلك؛ أو يكون سقط قبل الحميدي رجل، وقال القاضي عياض رحمه الله تعالى: وعبد الغني إنما رأى من مسلم نسخة ابن ماهان، فلذلك قال ما قال، ولم تكن نسخة الجلودي دخلت مصر، قال: وقد ذكر مسلم قبل هذا: حدثنا سلمة، حدثنا الجلودي، في حديثٍ آخر، كذا هو عند جميعهم، والصواب هنا أيضًا إن شاء الله تعالى.

وقال مسلمٌ في المقدمة، في الكشف عن معايب رواة الحديث:

حدثني بشر بن الحكم، قال: سمعت يحيى بن سعيد القطان، ضعف حكيم ابن جبير وعبد الأعلى، وضعف يحيى بن موسى بن دينار....

قال أبو علي الغساني: «وهذا، وهم»، وقال النووي: هكذا وقع في الأصول كلها وضعف يحيى بن موسى، بإثبات لفظة: «ابن» بين يحيى وموسى، وهذا غلطٌ بلا شك، والصواب: حذفها، كذا قال الحفاظ، منهم أبو علي الغساني الجياني، وجماعةٌ آخرون، والغلط فيه من رواة كتاب مسلم، لا من مسلم.

صدق الحافظ، القدوة أبو زكريا فيما قال، فإن الوهم جاء من قبل رواة كتاب صحيح مسلم في أكثر النسخ، ولذلك قال الإمام أبو علي رضي الله عنه: «هذا كتابٌ يتضمن التنبيه على ما في كتاب أبي الحسين مسلم بن الحجاج من الأوهام، لرواة الكتاب عنه، أو لمن فوقهم، من شيوخ مسلم».

«وحكيم بن جبير، وعبد الأعلى، وموسى بن دينار، وموسى بن الدهقان، وعيسى، وكل هؤلاء اتفق أئمة التعديل والتجريح على ضعفهم».

وهكذا يدرك القارئ الكريم بفكره الثاقب، وذكائه الوقاد، أن أبا علي الغساني، رحمه الله، قدّم للقرّاء، والباحثين المختصين، والحفاظ المتنورين كتابه (التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري)، من خلال عرضه المستفيض، وكلامه المفيد، حيث ذكر كلام الحفاظ من علماء المشرق، الذين كان لهم قصب السبق في هذا الميدان، والتخصص في علم نقد الرجال، فقد ألف في هذا المجال، أبو الحسن علي بن عمر الدار قطني، كتابه الاستدراكات في علم العلل، وهو حافظ حجة بلا مدافع، ومرجعٌ مهم للباحثين والعمالقة من العلماء في علوم الدين، وكذلك أبو مسعود الدمشقي الحافظ الحجة قد تناول النقد في علم الرجال، فأجاد وأفاد، ونبه ونقد، وليس من السهل على المرء أن يتناول كتابي الصحيحين: لما لهما من القداسة في نفوس المسلمين بالنقد والتنبيه على الإسناد، الذي جعله العلماء من الدين، فقد اقتحم أبو علي الغساني حمى صحيح مسلم، ونبه على العلل الواقعة فيه من قبل رواته، مستدركًا على الدار قطني، ومذيلاً على أبي مسعود الدمشقي، ومن العقوق لهؤلاء الشيوخ الذين كرسوا جهودهم في التأليف والتصنيف أن يترك إنتاجهم الفكري تعبث به الأرضة، وتغطيه الأتربة، ويبقى حبيس الرفوف، ينال منه قطر الندى، ويبقى هذا التراث الأثيل في ذاكرة الزمن، فيتلف ما تعب من أجله الشيوخ الأجداد والآباء، وذلك هو عيب العقوق، فإحياء كتب هؤلاء الأئمة، وإخراج تراثهم الأصيل، يكون مساهمةً في بناء صرح المعرفة، ومساعدة كبيرة للباحثين والرائدين، الذين يودون أن يطلعوا على ما كتبه الأولون، وما دوّنوه في بطون الكتب، وقيّدوه في دواوينهم، فيستفيدون ويفيدون، ثم يذيلون وينشئون، وينتقدون ويمحصون، ويضيفون إضافات، ويستدركون استدراكات؛ ليستفيد منها الطلبة والطالبات، وتلك هي الغايات من التحقيق والدراسات، وبذلك نكون قد أعطينا للقارئ صورةً واضحة لهذه المخطوطة النادرة، التي تمثل التراث العربي الأصيل، في علم العلل والحديث وعلوم الدين، مع التنبيه على الأوهام، ومواطن العلة في الأسانيد، والله الموفق.

●●●

الحواشي

١ – تقييد المهمل، وتمييز المشكل، لوحة ١١٤.

٢ – سورة الحشر: ٧.

٣ – سورة آل عمران: ٣١ – ٣٢.

٤ – البيان، والكتب المدونة في علم الفواصل.

٥ – جامع بيان العلم وفضله.

٦ – الغنية: ١٠٧.

مخطــوط السفيـنــة

لابن مبارك شاه المتوفى سنة ٨٦٢ هـ

الأستاذ / عبد القادر أحمد عبد القادر
قسم المخطوطات
مركز جمعة الماجد - دبي

الحمد لله الذي جعل الكتب خزائن أفكار العلماء، وأعطى مفاتيح هذه الخزائن لكل من أراد أن ينهل من معينها الذي لا ينضب، بل يزداد ويغزر كلما رشف منه طالب علمٍ أو عبّ، وبعد،

فإن قيمة أي كتابٍ مخطوط تتأصل بأمورٍ متعددة، تدفع به إلى أن يتسنم مكانته اللائقة به، فيأخذ قيمته التي تزاحم غيره، فتنظر إليه العيون بشغفٍ كبير، والقلوب بشوق المحبّ، والعقول بلهفة الجائع، فيتنافس طلاب العلم في اقتنائه، أو مطالعته، وذلك أضعف الإيمان.

وقد ثمن العلماء وقدروا أن المخطوط الذي كتب بقلم مصنفه أعلاها قيمة؛ فنسخة المؤلف لا تعلو عليها نسخة أخرى، وهو الأمر الأول الذي يضعه المثمنون بالحسبان.

ومن المخطوطات التي تتصف بهذه الميزة نسخة من مخطوط السفينة، لابن مبارك شاه، أحمد بن محمد بن حسين، المصري، الحنفي، المتوفى سنة ٨٦٢هـ. وهذه النسخة محفوظة في مكتبة فيض الله أفندي بتركيا.

وقد رأينا أن نعرض هذه المخطوطة، ونعرّف بها، لعلّ يد باحثٍ أو محقق تمتد إليها وتقوم بنشرها، بعد أن نعرّف بمؤلفها، ثم نتعرض لما تضمنته من علوم، وميزاتها، وعدد مجلداتها، وما يحويه كل مجلدٍ منها، ذاكرين بداية كل مجلد ونهايته، ثم نعرّج على قيمتها.

المؤلــف

هو أحمد بن (مبارك شاه) محمد بن حسين بن إبراهيم بن سليمان، شهاب الدين، القاهري السيفي يشبك الحنفي الصوفي بالمؤيدية، ولد في يوم الجمعة عاشر ربيع الأول سنة ست وثمانمائة للهجرة بالقاهرة.

نشأ محبًا للعلم، فدرس على ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، المتوفى سنة ٨٦١هـ، وعلى ابن الديري، محمد بن أبي بكر بن خضر،

شمس الدين، أبي عبدالله، المتوفى سنة ٨٦٢هـ، وعلى غيرهما.

برع في العلوم المختلفة، وأشير إليه بالفضل فيها، مما أهله ذلك إلى الإقراء والتعليم والتصنيف، فجمع كتبًا كثيرة.

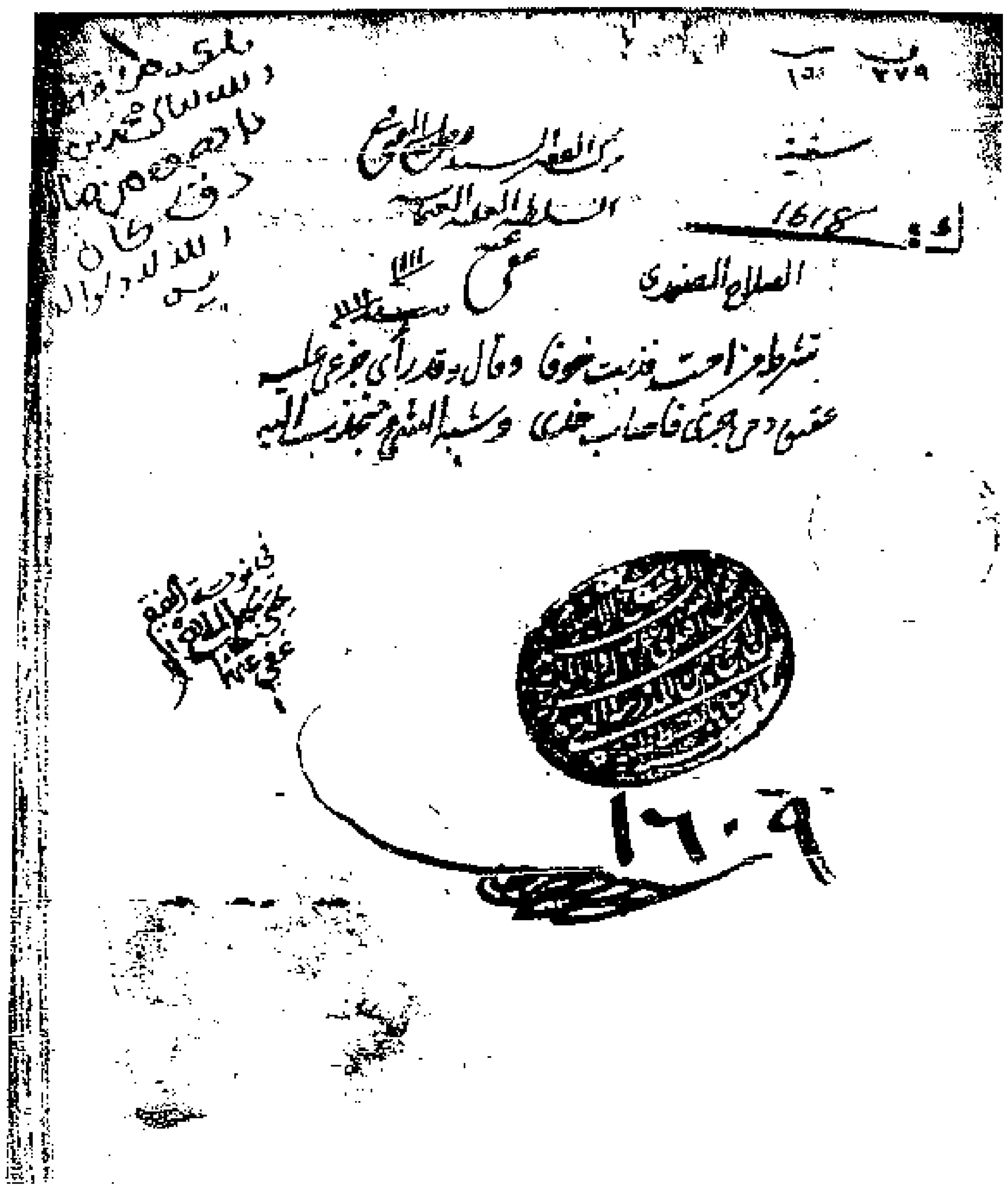
أثر عنه الأدب والسكون والقناعة والمداومة على التحصيل والإفادة، كما عانى نظم الشعر على الطريقة البيانية، شأنه في ذلك شأن معاصريه.

ولم نجد في المصادر التي ترجمت له معلوماتٍ وافرة، كما لم نتمكن من الإلمام بمصنفاته. فكل ما وجدناه لا يتعدى: كتاب التذكرة، وديوان شعر، وهذا الكتاب، السفينة، ولم نجد في مصادر ترجمته من ذكر له الكتاب الأخير. وقد أسلم روحه إلى بارئها سنة ٨٦٢هـ بعد حياةٍ حافلة بالعطاء[1].

المخطوط

توجد هذه النسخة في مكتبة فيض الله بتركيا، تتكون من ١٤ مجلدًا، تحمل الأرقام من ١٦٠٩ – ١٦٢٢، حيث رقم كل مجلدٍ منها برقم، وعن هذه النسخة نسخة مصورة على ميكروفيلم محفوظة في معهد المخطوطات العربية في مصر تحت الأرقام ٤٧٤ – ٤٨٧، واستنسخت من نسخة معهد المخطوطات نسخة على ميكروفيلم محفوظة في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث تحت الأرقام ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١.

وهي نسخةٌ مكتوبة بخط مؤلفها، مجموع أوراق مجلداتها يبلغ ٢٩٨٠ ورقة، جمع فيه مؤلفه مختاراتٍ من دواوين الشعراء وأخبارهم وتراجمهم، ومن نثر الأدباء حكمهم ومواعظهم، ومن علم العلماء منتخبات مفيدة من جلّ العلوم والفنون. وهذه الاختيارات تدلّ **أولاً**: على اهتمام المؤلف بالاطلاع، وولعه بالقراءة في مؤلفاتٍ حافلة بالعطاء، وتدلّ **ثانيًا**: على بصيرةٍ ناقدة، فيسجل ما يراه جديرًا بالاهتمام، فيأخذ السمين ويترك الغث.



ولعلّ تنوع العلوم التي يضمها هذا الكتاب من أدبٍ بنوعيه النثر والشعر، ومن الحكايات والأقاصيص، ومن الحكم والأمثال، ومن سير الأنبياء وتراجم الشعراء والأدباء والفقهاء والعلماء ورجال السياسة، ومن علوم اللغة، كعلم المعاني والبيان والبديع والنحو، ومن العلوم الطبية والزراعية، ومن علمي الحساب والفرائض، يفسّر لنا تسميته لكتابه هذا بالسفينة، فقد وردت تسميته هذه في بداية المجلد الأول، حيث يقول: «... وهذا جزءٌ من أجزاء السفينة، ووقع في أوله هذه الاختيارات»، وفي بداية المجلد الرابع، يقول: «... وبعد فهذا جزءٌ آخر من أجزاء السفينة يعين الله على ترتيبه...»، وكذا جاء قوله في بداية المجلد السادس: «فهذا جزءٌ آخر من أجزاء السفينة»، ومثل هذا جاء في أول المجلد السابع، وفي أول المجلد الرابع عشر. فلعله استشعر بخياله صورة سفينة النبي نوحٍ عليه السلام، حيث ضمت من المخلوقات التي كانت موجودةً آنذاك من كل زوجين اثنين، فأوحت إليه أن يسمي كتابه هذا بالسفينة، تشبيهًا له بسفينة نوح عليه السلام، التي ضمت مخلوقات الأرض، وكتابه هذا جمع فيه

شذراتٍ من كل العلوم التي وقعت عيناه عليها في أثناء مطالعاته للكتب، التي جمع منها كتابه هذا، أو لعلّ هذه التسمية جاءت من مفهوم معنى كلمة السفينة في المعاجم العربية، إذ وردت هذه الكلمة فيها بمعنى الدفتر (جماعة الصحف المضمومة، ج دفاتر)(٢) الذي يكتب فيه.

هذا ومن الجدير بالذكر أن كلمة سيفنّة (بكسر السين وفتح الفاء والنون المشددة) لقب إبراهيم بن الحسين بن ديزيل الهمذاني، لقب به؛ لأنه كان إذا أتى محدثًا كتب جميع حديثه(٣). ولكننا لم نجد في مقدمات المجلدات ما يوضح لنا سبب هذه التسمية.

نجد في بدايات بعض المجلدات ما يشير إلى أن هذه النسخة مسودة المؤلف، وأنها بحاجة إلى ترتيبٍ وتهذيب، فقد جاء في مقدمة المجلد الرابع قوله: «يعين الله على ترتيبه وتهذيبه وإتمامه، وهذه مسودة...»، وجاء في مقدمة المجلد العاشر: «وهذا... من جمعي غير مبوّب ولا مرتّب»، وفي مقدمة المجلد الرابع عشر: «فهذا جزء من أجزاء السفينة من مسودتها». وهذا الأمر يفسر لنا عدم معرفة بداية المخطوط أو نهايته وعدم معرفة ترتيب مجلداته، وأن ترتيب هذه النسخة لا يخضع لترتيب المؤلف، كما أن تقسيم هذه النسخة إلى هذا العدد من المجلدات لا يعني أن المجلدات متسلسلة، فلعلها اختلطت وأخذت ترقيمها في الخزانة (مكتبة فيض الله) دون مراعاةٍ لترتيب المؤلف، أو مراعاةٍ لبدايتها وتسلسلها.

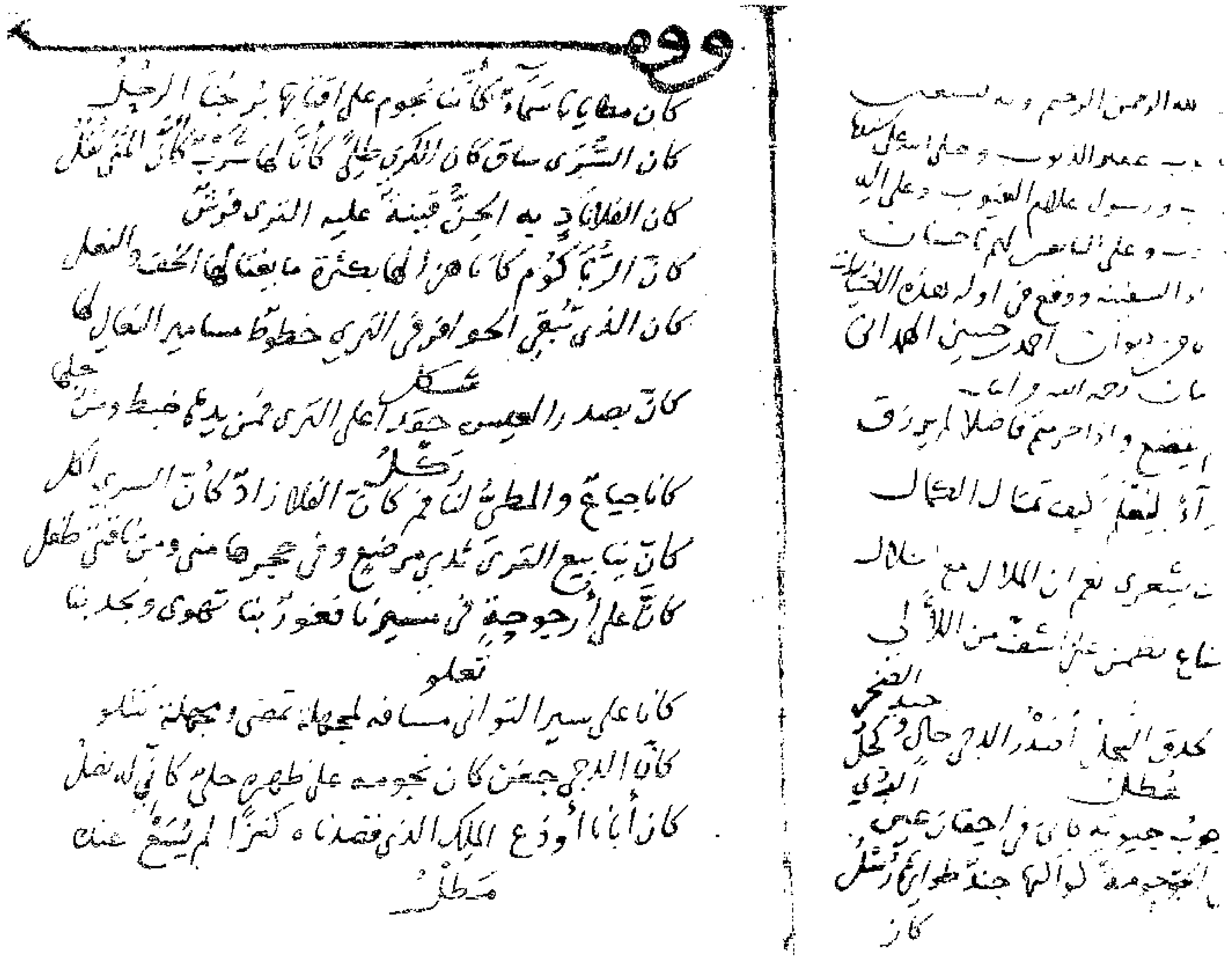
ومن الجدير بالذكر أيضًا أن المؤلف قسمه إلى أجزاء، حيث أورد في مقدماته لبعض المجلدات قوله: «وهذا جزء من أجزاء السفينة»، وقوله: «فهذا جزءٌ آخر من أجزاء السفينة» إلاّ أنه لم يعط أيًّا منها رقمًا، لعله أجّل ترقيمها إلى حين ينقلها من المسودة إلى المبيضة، باستثناء المجلد العاشر حيث نجده يقول في ديباجته: «هذا الجزء الخامس بعد العشرين من السفينة»، وهذا يعني أن هذا الكتاب أكثر من خمسة وعشرين جزءًا، وأن المجلد الرابع عشر لا يعني اخر الكتاب ونهايته، كما أن المجلد الأول لا يعني بداية الكتاب ولا أول المخطوط. فلا نجد في نهاية المجلد الرابع عشر ما يشير إلى انتهائه من عملية الجمع، ولا ما يشير إلى نهاية الكتاب، حيث جرت عادة المصنفين أن يفتتحوا كتبهم بديباجة تعارفوا عليها، وينهوا كتبهم بخاتمة يستشف منها أن الكتاب قد تمّ.

فلعل هناك مجلداتٍ أخرى مفقودة، أو أن المؤلف لم ينته بعد من عملية الجمع، وعاجلته المنية قبل أن يتم عمله أو يبوبه ويرتبه ويهذبه، وهذا يفسر لنا سبب انتشار اختياراته من موضوعٍ معين في أكثر من مكان، بل في أكثر من مجلد، على الرغم من أن بعض المجلدات خصّها بموضوعٍ واحد، فالمجلد الخامس يحتوي ما نظمه هو نفسه من شعر وما أبدعه من نثر، والمجلد التاسع تضمن اختياراته الطبية والزراعية، وأننا نجد بعض المواضع تتضمن اختياراته لشاعرٍ معين في مكانٍ واحد، كما في المجلد الثالث، حيث بدأه باختياراته من نظم أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن الحجاج الكاتب (-٣٩١هـ)، والمجلد الثاني حيث خصّص فيه جزءًا كبيرًا من صفحاته لاختياراته من شعر أبي نواس وخمرياته وحكاياته وهزلياته وسرقاته.

ولبيان ما يتضمنه هذا المخطوط بمجلداته الأربعة عشر لا بدّ من عرض محتويات كل مجلدٍ على حدة.

المجلد الأوّل

يبدأ هذا المجلد بحمدلة قصيرة جدًا، ذكر بعدها أن هذا جزءٌ من أجزاء الكتاب، فقد جاء في المقدمة: «الحمد لله ستّار العيوب غفّار الذنوب، وصلى الله على سيدنا محمد كاشف الكروب، ورسول علاّم الغيوب، وعلى آله وأصحابه فرسان الحروب، وعلى التابعين لهم بإحسان، وهذا جزءٌ من أجزاء السفينة ووقع في أوله هذه الاختيارات...».



يبدأ المؤلف هذا المجلد باختياراته من ديوان بديع الزمان الهمذاني، أحمد بن الحسين بن يحيى، المتوفى سنة ٣٩٨هـ، ثم اختياراته من شعر أبي الفضل، يحيى بن سلامة بن الحسين الحصكفي، المتوفى سنة ٥٥١هـ، ثم ما اختاره من شعر العقيلي أبي الحسن، علي بن الحسين بن حيدرة الطالبي المصري المتوفى نحو ٤٥٠هـ، ثم اختياراته من شعر الأمير زين الدين ظاهر، ثم اختياراته من شعر القاضي هبة الله بن جعفر بن المعتمد سناء الملك، السعدي، المصري، أبو القاسم المتوفى - ٦٠٨هـ، ثم اختياراته من ديوان ابن عُنين، محمد بن نصر الله (-٦٣٠هـ)، ثم مقطوعاتٍ قليلة العدد، يذكر أحيانًا في أولها اسم القائل، وأحيانًا يهمل ذكره، قائلاً: «غيره من أبيات».

تلا ذلك اختياراته من الموشحات، موضحًا مكونات الموشح والمصطلحات، مع تعريفٍ موجزٍ لها، متبعًا كل ذلك نتفًا مقتطفة من أنواع الموشحات المختلفة، ويلي كل ذلك فصلٌ في المعمى، وفي تعليم استخراجه، ثم أتبع ذلك الفصل بمقطوعاتٍ شعرية، آخر الموجود منها في هذا المجلد:

«كتب الحسن بن وهب إلى الحسن بن أجأ في يوم:

هززتك للصبوح وقد
نهانا أمير المؤمنين عن الصيام

وعندي من قيان المصر عشر
يطيب بهنّ دائرة المدام

فكن أنت الجواب فليس شيء
أحب إليّ من صدق الكلام».

والملاحظ أننا لا نجد في نهايته ما يشير إلى تمام هذا المجلد، أو الانتهاء منه، لعله مخرومٌ، أو سقطت منه أوراق، أو لم يتم تصوير أوراقه الأخيرة.

يتكون من ٢٧٨ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم، وفي كل صفحة ١٧ سطرًا.

المجلد الثاني

يبدأ هذا المجلد بقوله: «الحمد لله وحده، لا شريك له في ربوبيته، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وأتباعه المصدقين لبعثته، وسلم تسليمًا كثيرًا. مما اخترناه من ديوان الفريد أبي المحاسن يوسف بن لؤلؤ المعروف بالذهبي قوله:

هلمّ يا صاح إلى روضة
يجلو بها العاني صدا همّه

نسيمها يعثر في ذيله
وزهرها يضحك في كمّه»

يتضمن هذا المجلد اختياراته من دواوين الشعراء: أبي المحاسن يوسف بن لؤلؤ بن عبدالله الذهبي، بدر الدين المتوفى ٦٨٠هـ، والبحتري الوليد ابن عبيد بن يحيى الطائي، أبو عبادة، المتوفى ٢٨٤هـ، وأبي نواس، الحسن بن هانىء بن عبد الأول (-١٩٨هـ)، وخمرياته وحكاياته وهزلياته. ومن الجدير بالذكر أنه قدّم لاختياراته من شعر أبي نواس بمقدمة عن شعره، وبيّن أن من أشعاره ما هو منسوبٌ لغيره، فقد وجد في نسخةٍ من شعر منصور بن باذان مبثوثٌ فيها شعر من نظم أبي نواس.

وبعد أن أنهى اختياراته من ديوان أبي نواس جمع سرقاته من غيره، حيث كان يذكر البيت المسروق ثم يذكر بعده بيت أبي نواس، فقد جاء في الورقة ١٩٠ب: «قال جرير:

تُجري السواك على أغرّ كأنه
برد تحدّر من متون غمام

فقال أبو نواس، وقد نقل المعنى إلى صفة الخمر:

أتت دونها الأيام حتى كأنها
تساقط نورٍ من متون سماء»

ومختارات من شعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (- ٢٣١هـ)، وأبي فراس الحمداني، الحارث ابن سعيد بن حمدان التغلبي (٣٥٧هـ)، وتخلل هذه الاختيارات اختياراته لشعراء آخرين. فقد تخلل أشعار أبي نواس مقطعات من شعر حميد بن ثور الهلالي (- نحو ٣٠هـ)، ومحمود بن حسن الوراق (- ٢٢٥هـ)، وأبي العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد العَنَزي (- ٢١١هـ)، وصالح بن عبد القدوس الأزدي (- نحو ١٦٠هـ)، وغيرهم.

وينتهي هذا المجلد بقضية الخلافة حيث جاء في آخره:

«وأما أبو بكر رضي الله عنه، فقال للأنصار: بايعوا أحد الرجلين: عمر بن الخطاب أو أبا عبيدة ابن الجراح، ولم يذكر العباس، ولو كانت إرثًا لقدّمه، وأما عمر رضي الله عنه فجعلها شورى بين ستة ليس فيهم العباس، وذكر أبياتًا يذكر فيها الحسن وأولاد عليّ، وأنهم كانوا أحق من العباسيين، إلى غير ذلك. انتهى ما أخذناه من ديوانه رحمه الله وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على النبي وآله وصحبه وسلم تسليمًا دائمًا أبدًا».

هذه النهاية إنما أوردها في آخر اختياراته من ديوان أبي فراس الحمداني معلقًا بها ومفسرًا وموضحًا ما ورد في أبياتٍ حول قضية الخلافة.

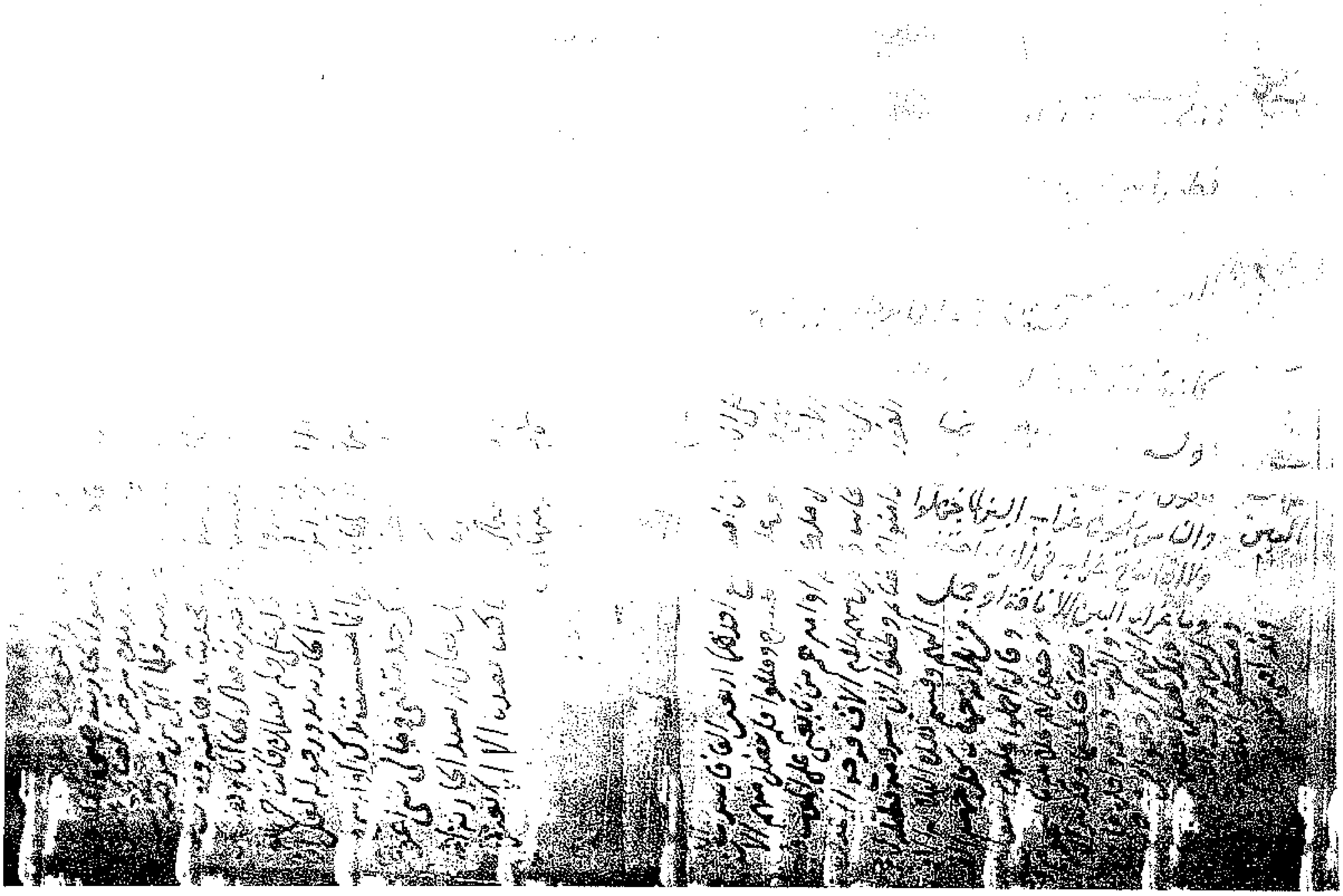
يتكون هذا المجلد من ٢٦٧ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم، وفي كل صفحة ١٧ سطرًا.

المجلد الثالث

بدأ المصنف هذا المجلد بالبسملة وبالصلاة على النبي، ثم قال: «هذا ما اخترناه من كلام العلامة فريد زمانه أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن الحجاج الكاتب، فمن أبياتٍ قوله:

فلتقطعن الأرض فيك مدائحي
وليملأن لك السماء دعائي».

يتضمن هذا المجلد اختياراته من أشعار: الحسين بن أحمد بن محمد، ابن الحجاج النيلي



البغدادي (- ٣٩١هـ)، وشرف الدين الأنصاري، وشهاب الدين أحمد الجندي، وابن خفاجة إبراهيم بن أبي الفتح بن عبدالله (- ٥٣٣هـ)، وصفي الدين الحلي، عبد العزيز بن سرايا بن علي (- ٧٥٠هـ)، ثم مختاراتٍ في المجون، وفائدة للفخر الرازي في الفرق بين الكل والكلي، ثم مقتطفاتٍ شعرية من شعر الأخطل، غياث بن غوث بن الصلت التغلبي (- ٩٠هـ)، ومسلم بن الوليد الأنصاري، صريع الغواني (- ٢٠٨هـ)، وابن لنكك، محمد بن محمد بن جعفر البصري (- ٣٦٠هـ)، وغيرهم، ثم فائدة في الشطرنج عن صفي الدين الحلي، ورسالة كل حروف كلماتها مهملة غير معجمة، ثم تلا ذلك اختياراته من قصائد صفي الدين الحلي المسماة درر النحور في مدح الملك المنصور.

وجاء في نهايته رسالة آخرها: «فلا زلت بيمنٍ نامٍ وعيشٍ رضيٍ، بائع العود واهب القود، هامي الجود، حتف العدو، فتح الولي. انتهى».

ومن الجدير بالذكر هنا أن نذكر أنه سجّل في نهاية الورقة ١٧٤ تاريخ الانتهاء من كتابة الأبيات المختارة من شعر ابن خفاجة آخر جمادى الآخرة سنة خمسين وثمانمائة.

يتكون هذا المجلد من ٢٧٣ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم، وفي كل صفحة ١٧ سطرًا.

المجلد الرابع

بدأ المصنف هذا المجلد بقوله: «الحمد لله على نعمه التي لا تحصى، وصلى الله على أزكى الخلائق عنصرًا وأطهرهم شخصًا، وعلى آله وأصحابه والتابعين لما به أوصى، وبعد فهذا جزءٌ آخر من أجزاء السفينة، يعين الله على ترتيبه وتهذيبه وإتمامه، وهذه مسودة من تعزية لأبي العلاء المعري منها: توفي آدم صلوات الله عليه بعدما رأى الجنة وسكنها...».

يتضمن هذا المجلد مختاراتٍ شعرية ونثرية

متنوعة، بدأها برسالة تعزية من إنشاء أبي العلاء المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخي (- ٤٤٩هـ)، ثم مختارات من شعر أبي الفضل ابن هبة الله في الغزل، وأزجال لعلي بن مقاتل بن عبد الخالق الحموي (- ٧٦١هـ)، وبدر الدين الدماميني محمد بن أبي بكر بن عمر المخزومي (- ٨٢٧هـ)، وأزجال ابن قزمان، محمد بن عيسى بن عبد الملك الأندلسي (- ٥٥٥هـ)، ثم تلا ذلك قصص مدّعي النبوة، منهم إسحق الأخرس الذي ادّعى النبوة في خلافة السفاح، ويحيى بن فارس السناباطي نزيل تنيس، ثم أبيات للخليل بن أحمد الفراهيدي (- ١٧٠هـ) ردّ بها على سليمان بن حبيب منها:

أبلغ سليمان أني عنه في سعةٍ
وفي غنى غير أني لست ذا مالِ

يسخو بنفسي أني لا أرى أحدًا
يموت هزلاً ولا يبقى على حالِ

ثم أبيات أبي الجوائز الحسن بن علي بن محمد بن إبراهيم الواسطي (- ٤٦٠هـ)، ثم مختاراتٍ متنوعة من نثر ابن المشد، علي بن عمر بن قزل التركماني (- ٦٥٦هـ) وشعره، ثم اختياراته من أشعار: ابن المعتز، عبدالله بن المعتز بالله (- ٢٩٦هـ)، وأبي العلاء المعري، وعبدالله بن سعيد الخفاجي، والحسن بن عبدالله بن أبي حصينة السلمي (- ٤٥٧هـ)، وابن خياط، أحمد بن الحسن بن محمد الدمشقي (- ٧٣٥هـ)، ومحمد بن أبي حصين المعري، وابن مكنسة، وابن رشيق، تلا ذلك باب «ما غلطت فيه العلماء من التصاحيف»، بعد ذلك بعض حكايات من مجالس الخلفاء.

هذا وقد سقط من هذا المجلد من نهايته بعض الأوراق، فهذه النسخة مخرومة، وآخر ما جاء فيها كلامٌ مبتور: «حضرت البارحة مجلس أمير المؤمنين الرشيد فتذاكرنا علماء الملة في كل فن، فاختلفنا ثم اتفقنا على أنه لم يرَ فيهم...».

يتكون هذا المجلد من ١٩٠ ورقة، قياس ١٣ × ١٨، عدد الأسطر مختلف.

المجلد الخامس

لعلّ هذا المجلد يمثّل أول مخطوط السفينة، فقد كتب له ابن مباركشاه ديباجة ضافية، أودع فيها منهجه في الكتاب، وغرضه منه، وما يهدف إليه، وقد آثرنا أن نثبت منها ما يمكن أن نستدل به على ما ذهبنا إليه، على الرغم من أن صورة هذا المجلد غير واضحة، وبعض صور أوراقها لا تظهر فيها الكتابة. قال في ديباجته: «أما بعد الحمد لله، فالحمد لله أولاً هو الواجب، والصلاة والسلام على المبعوث إلى الأعاجم والأعارب... فهذا تذكرة... من نثرٍ ونظم على سبيل الرياضة... إذ كان الشعر لبّ الأدبِ... فها أنا ذاكر منهم من أنا ذاكره مخلدًا مناقبه لتدوم مآثره،... مع ما رضت به الخاطر، وجعلته مادةً للحاضر؛ ليروض نفسه بحفظها وتأمّل معانيها ولفظها... وقصدي فيه أن يكون مقسومًا على أجزاء، وكل جزءٍ منها مرتبًا على حدته بترتيب الحروف... وربما أودعته نتفًا من النظم والنثر ليست بتامة من أوائلها أو من أواخرها على حسب ما أظفر به...».

فهذه المقدمة توحي أنه أراد بهذا الكتاب أن يكون جامعًا لنثر ونظم، قاصدًا من ورائه تخليد مناقب الشعراء، ودوام مآثرهم، وأنه أراده أن يكون أجزاءً؛ كل جزءٍ مستقل بنفسه، مرتبٌ على حدته بترتيب الحروف، فلعله يقصد أن تكون القصائد أو المقطوعات المختارة من دواوين الشعراء مرتبة ترتيبًا معجميًا حسب القوافي.

هذا وقد ضمن المصنف هذا المجلد ما نظمه هو نفسه من شعر، وما كتبه من نثر، وقد رتب قصائده فيه ترتيبًا معجميًا حسب القافية، فبدأ بالهمزة، وانتهى بالياء، وكان أول قصيدة أوردها مطلعها:

«لهدم غرامي بالملام بناء
ونصح عذولي في هواي هواء».

وقال من قافية الحاء:

«ونصح الورى عند المحبين باطل
يردونه ردّ الشهادة بالجرح

وما المال إلا مائلٌ بك فاستقم
على سنن من منهج البر والمنح»

ومما قاله في نهاية هذا المجلد من قافية الياء:

«بقيت لتسحب ذيل الفخار
وترفل في ظل بالٍ رخي

وعمرت ما دام زغف الدروع
غداة اللقا قميص الكميّ»

ولعله أراد أن يبدأ كتابه هذا بنظمه ونثره، ليكون فاتحة خير لبقية الأجزاء، حيث إن الإنسان بطبعه يقدم نفسه أولاً، وهذا دليلٌ آخر على أن هذا المجلد يمكن أن يكون أول أجزاء السفينة.

يتكون هذا المجلد من ١٨٠ ورقة، قياس ١٨ × ١٢سم، وفي كل صفحة ١٧ سطرًا.

المجلد السادس

بدأ المصنف هذا المجلد بحمدلة وصلاة على النبي، حيث جاء في بدايته: «الحمد لله الملك مدبر الفلك، وصلى الله على سيدنا محمد ما سبح لله ملك، وسلّم تسليمًا، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه، وبعد فهذا جزءٌ آخر من أجزاء السفينة، قال القمني: ورأيت أنا كان من العلماء الشافعية بمصر، وكنت أسكن في خلوة...».

نلاحظ أن هذا المجلد يتضمن أولاً قصة عالم شافعي يدرس أعجميًا، فسأله الأعجمي عن وزن كلمة ملائكة. ثم تلا هذه القصة أبيات ومقطوعات مختارة لشعراء مختلفين، نسب بعضها لقائليها، وأهمل القائل في بعضها. ثم جمع قطعًا نثريةً وأمثالاً مجنسة مقفاة، شعرًا ونثرًا، وبعض الحكايات، وأمثالاً مع مناسباتها وشرحها، ثم مختاراتٍ شعريةً، وأخبار بعض المشهورين من المخنثين، ثم باب المذكر والمؤنث، حيث جمع في هذا الباب الكلمات المؤنثة، والكلمات المذكرة، وما يجوز فيه التذكير والتأنيث، ثم أتبعه بأبياتٍ وألغاز فقهية، ثم ذكر فرسان العرب المشهورين في الجاهلية والإسلام، ثم بعض المواعظ والأدعية في مناسباتٍ متعددة، ثم حكاياتٍ وقصصًا من مناظراتٍ جرت بين المعتزلة وفقهاء السنة، وبعض الحكايات. وأنهاها بقصة رجلٍ سمع نقر الدف فصاح وغشي عليه، وآخر سمع النقر ففرح، وأنهى المجلد بأبياتٍ لابن المعتز، آخرها قوله:

لا أشرك الناس في محبته
قلبي عن العالمين قد ختما

يتكون هذا المجلد من ١٨٠ ورقة، قياس ١٨ × ١٢، وفي كل صفحة ١٧ سطرًا.

المجلد السابع

بدأ المصنف هذا المجلد بالحمدلة وبالصلاة على النبي حيث كتب: «الحمد لله الذي جعل الشكر على النعمة كنزًا، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أزّ به الكفر إلى جهنم أزًا، صلاةً دائمة تكون لنا من كلّ حادثةٍ حرزًا وسلّم تسليمًا كثيرا... وهذا من أجزاء السفينة، للحطيئة في الناقة من أبيات:

ترى بين لحييها إذا ما ترغمت
لغامًا كبيت العنكبوت الممدّد

وتارةً يشبهه بالقطن التنوف جمع تنوفة وهي المفازة. قال الحطيئة:

إليك سعيد الخير جبت مهامها
يقابلني آل بها وتنوف».

تضمن هذا المجلد بداية مختارات من شعر الحطيئة جرول بن أوس بن مالك العبسي (- نحو ٤٥هـ)، مع شرح معاني بعض العبارات الواردة في شعره ويرى أنها بحاجة إلى بيان معانيها. وأورد في أثناء ذلك قصته مع الزبرقان بن بدر، ثم تلا ذلك

أخبار أبي يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (- ١٨٢هـ)، صاحب أبي حنيفة، وفقره في أثناء طلبه للعلم، ثم أخبار الحسين بن القاسم بن عبدالله مع دائنيه، ثم أخبار النحويين. بعد ذلك جمع سرقات الشعراء ومآخذ بعضهم من بعض، ثم نقولات من كلام قدامة في ديوان الجيش، وما يتعلق ببعض الأحكام في القتل العمد والدية والقود، وما يتعلق بالكتاب والدواوين، ثم عاد إلى السرقات الشعرية، وقد قسّمها إلى قسمين: محمودة وغير محمودة، وقسّم كلاً منهما إلى عشرة أقسام.

ثم جمع نماذج من التشبيهات وأمثلة عليها من كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل (- بعد ٣٩٥هـ) وغيره، ثم ما جاء عن الفصاحة في الكلام وما يخل بفصاحته، ثم أمثلة شعرية من علم البديع مضيفًا إليها قطعًا نثرية تدلّ على بلاغة قائليها وفصاحتهم.

بعد ذلك جمع من أقوال الشعر قطعًا وأبياتًا مما قاله الشعراء في الطيف والليل والحرب والسيف والشيب، أتبع ذلك ما نقله من كتاب المعارف لابن قتيبة، عبدالله ابن مسلم الدينوري (- ٢٧٦هـ) حول الأوائل، ثم جداول في اختلاف الأعداد التسعة في الكتب، ثم تواريخ الأنبياء، وسبب تسمية آدم بهذا الاسم وأسماء أبنائه وأبناء نوح.

وهذا المجلد مخرومٌ من آخره، يتكون الموجود منه من ٢٧٨ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد الثامن

هذا المجلد مخرومٌ من أوله، يبدأ الموجود منه بقوله: «فخر الدين:

الشاطئ المنساب كوثره
على اليواقيت أشكال حصباء»

يتضمن هذا المجلد اختيارات المصنف من شعر فخر الدين ابن مكانس، عبد الرحمن بن عبد الرزاق القبطي (- ٧٩٤هـ)، وأرجوزتين كاملتين إحداهما سماها عمدة الخرقاء وقدوة الظرفاء، والثانية سماها اللطائم والأشناف، ثم بعض أزجاله وكتاباته النثرية. ثم فصلاً فيمن اشتهر بسرعة البديهة والشجاعة مثل عمرو بن معدي كرب وحمزة بن عبد المطلب، وغيرهما، وفصل في قضاء الله وقدره.

بعد ذلك نقولات عن فوائد التنقل في الأماكن، وبعض قطع أدبية، وتقريظ على قصيدة لابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي بن عبدالله الأزراري (- ٨٣٧هـ)، ثم مسائل في التفسير ومما يتعلق بسائر الأشياء من العلوم والمعلوم. تلا ذلك بعض النوادر والحكايات.

ثم أتبع ذلك ما نقله من كتاب قدامة من باب البريد، حيث يذكر فيها المسافات بين العراق ومكة، وبين مصر ومكة، عارضًا سبب تسمية بعض المدن، ثم الأعشار التي أقطعت للمسلمين من البلاد المفتوحة، ثم فصلاً في حكم أرض الصلح، وأرض الخراج وحكم إحياء الأرض الموات.

ثم أنهاه بقولٍ لبعض بلغاء العرب، فجاءت النهاية: «قال بعض بلغاء العرب: مقارنة السفلة تميت الهمم والنباهة، وتفسد اللسان، والغباوة تصدئ الطبع والقريحة، وتبعث على لؤم العادة واقتناء الأخلاق الدنية الرذلة، وتسقط من أعين السراة وذوي الفضيلة».

يتكون من ١٥٢ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد التاسع

خصص المصنف هذا المجلد لاختياراته الطبية والزراعية، حيث جمعها من أكثر من مائة كتاب في هذين الموضوعين.

في أوله أسطر مشطوبة من ديباجته. ولم نتمكن من قراءة ما شطب، وكانت بداية غير المشطوب: «العدم ومبتدعها، فتعالى الله أحسن الخالقين وأحكم

الحاكمين، وصلى الله على سيد المرسلين بالحكم البالغة إلى جميع العالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، اعلم أولاً أن الله تعالى خلق الأسباب، ورتب عليها مسبباتها، وقدر كل شيء تقديرًا، فمن قدر له في علمه الأزلي بشيء من الخيرات هداه لأسبابها، وأضلّ عن أسباب الخيرات من قضى عليه بالمضرات من جميع الحيوانات والنباتات، مثاله أنه يهدي من قدر له بطول الحياة إلى سلوك سنن المتطببين».

وقد أطلق على اختياراته هذه عنوان «قمطر الطبيب».

وبدأه بعد الديباجة بنقولٍ عن منافع الأترج المركب على خشب الزيتون عند الزراعة، كما وصفه ابن وحشية، ثم نقول عن طريقة زرع الزيتون وفوائده الطبية، وعن البنفسج والسكنجبين، وعن كل المفردات الطبية من أعشابٍ ونباتات، ثم نقول عن الرياح وأنواعها وخصائص كل نوع.

وأنهاه بنقولٍ عن فوائد الحامض: «الحامض عجيبٌ قوي، فمتى نال إنسان محرور من إكثاره وضرت بإشعال فليشرب عليه سويق الشعير، ويتأدم مع أكل الخبز بالباقلا المعمول بارده بخلّ وزيت وكزبرة رطبة مقطعة عليه. في الجزء الذي يليه ذكر الكراث، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

بيّن في نهايته أن تتمة هذا الموضوع ستأتي في الجزء الذي يليه، حيث تبدأ بذكر الكراث، ولكننا لم نجد ذلك في بداية أي جزءٍ من الأجزاء الأخرى الموجودة.

وهذا يدل على أن هناك أجزاء مفقودة أخرى، أو أنه لم يكمل اختياراته، وترك الباب مفتوحًا لمن يمكن أن يقوم بتكملته من بعده، حيث ذكر في مقدمته للمجلد الخامس: «وأخشى عليه من غائلة النسيان طمعًا في أن أكمله بعد أو يكمله غيري، فيستحق بذلك أن ينسبه إلى نفسه فقد آثرته والله وليي ووليه».

يتكون هذا المجلد من ١٥٠ ورقة، قياس ١٢ × ١٨ سم.

المجلد العاشر

ذكر في ديباجته أن هذا الجزء هو الجزء الخامس بعد العشرين، وهذا القول يشير إلى أن ما وصل إلينا من مجلدات هذا الكتاب غير كاملة، كما ذكر أنه جعله تذكرة له ولولده، فقد قال في ديباجته: «يا ربّ لك الحمد ومنك الزلفى، فأمطرنا بحار رحمتك بالكيل الأوفى، وصلّ على المختار الأصفى... وهذا الجزء الخامس بعد العشرين من السفينة من جمعي غير مبوب ولا مرتب، وإن منّ الله بالفراغ رتّب ترتيبًا... وجعلته تذكرة لي ولولدي، لطف الله به وبي».

تضمن هذا المجلد بداية ما جمعه ممن اشتهر بحسن الصورة، ومن كان حسن صورته وبالاً عليه، حيث كان سببًا لخروجه من وطنه وتغريبه، كنصر ابن حجاج بن علاط السلمي (- ؟) وكان جميل الصورة، الذي قالت فيه إحدى نساء المدينة:

يا ليت شعري عن نفسي أزاهقة ... مني ولم أقض ما فيها من الحاجِ

هل من سبيلٍ إلى خمرٍ فأشربها ... أم من سبيلٍ إلى نصر بن حجاج

وسمع البيتين أمير المؤمنين عمر، فقال: لا أرى رجلاً في المدينة تهتف به العواتق في خدورهن...، وغيره. ثم ضمنه مختاراتٍ شعرية لشعراء مختلفين، ومختاراتٍ نثرية لأدباء متنوعين، وبعض الطرائف واللطائف، والمواقف، ثم مختاراتٍ شعرية، وأنهاه بما اختاره من كتاب الوشي المرقوم في حل المنثور والمنظوم لابن الأثير.

وقد جاء هذا المجلد مخرومًا من آخره، فنهايته: «وبكى علي بن الفضيل، فقيل له: ما يبكيك؟ قال: أبكي على من ظلمني إذا وقف غدًا بين يدي الله تعالى ولم يكن له حجة. وقال محمود الوراق شعرًا وهو...».

يتكون هذا المجلد من ٣١٥ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد الحادي عشر

يبدأ هذا المجلد بالحمدلة والصلاة على النبي، ثم يذكر رواية للشعبي وشهوده امرأة في مجلس القضاء، حيث كتب: «الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم، روى الشعبي قال: شهدت شريحًا وجاءته امرأة تخاصم رجلاً، فأرسلت عينيها، فبكت، فقلت: يا أبا أمية، ما أظن هذه البائسة إلا مظلومة، فقال: يا شعبي، إنّ أخوة يوسف جاءوا أباهم عشاءً يبكون».

فيتضمن هذا الجزء بدايةً شيئًا من اللطائف والنوادر والقصص، وحكاياتٍ من كتاب الأنساب للسمعاني عبد الكريم بن منصور (- ٦١٥هـ)، ورسالة في الحمام، ونبذًا من قصص الأنبياء وتواريخهم، واصطلاحات الكتاب، وبعض المشكلات النحوية، وغيرها.

وأنهاه ببعض الطرائف حيث كتب: «قالوا لابن الصانع الحنفي: فلانٌ يقعد فوقك، فلم يكترث بذلك، فألحوا عليه، فنظر إلى فوقه بوجهه، وقال: ما فوقي أحد، فقالوا: من جانبك هذا، فقال: فأنا أيضًا من فوقه من الجانب الآخر. وعدم اكتراثه بقولهم في الفوقية في غاية الظرف والذوق والذكاء».

يتكون هذا المجلد من ٢٦٠ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد الثاني عشر

لعل هذا المجلد مخرومٌ من بدايته، فلا نجد فيه ما عهدناه في بقية المجلدات من حمدلة وصلاة على النبي، فكل ما وجدناه في بدايته قوله: «اللهم وفق بكرمك، إبراهيم بن سهل الكاتب الأديب البارع البليغ كان من الأدباء الأذكياء، والشعراء الألباء، أصله من اليهود..».

فنرى أنه بدأ هذا المجلد بترجمة إبراهيم بن سهل الإشبيلي (- ٦٤٩هـ)، ثم أتبع الترجمة بأبياتٍ له في الغزل، ثم تلا ذلك فقرات مختارة من خطبة، ثم ألغاز شعرية، وتخميس قصيدة، ثم قصيدة ابن النقيب التي أرسل بها إلى ابن الظهير الاربلي، تلا ذلك مقطعات شعرية ومراسلات الشعراء، بعد ذلك اختياراته من شعر أحمد بن عبد الملك بن عبد المنعم ابن عبد العزيز الفزاري، وشهاب الدين محمد بن عبد المنعم الخيمي. ثم أنهى مجلده هذا ببيتين من الشعر لم يذكر اسم قائلهما، فكتب:

غيره :

صحبتكم دهرًا طويلاً لعسرتي
أرجي نوالاً والظنون فنون

فما نلت منكم طائلاً غير أنني
تعلمت ذلّ النفس كيف يكون

يتكون هذا المجلد من ١٦٠ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد الثالث عشر

بدأ المصنف مجلده هذا بقوله: «الحمد لله المحمود أبدًا المشكور سرمدًا، القديم الذي لم يسبق فيكون ذا بداية، المنعم بلا نهاية، العالي علو شرفٍ لا علو مكان، المنزه عن الكيفية فلا تمثله الأذهان... هذه الخطبة عملتها للميعاد شاهدًا، فكتبتها في أول هذا الجزء من أجزاء السفينة مما ينشد، ثم انقضت تلك السنون وأهلها، فكأنها وكأنهم أحلام. يقال بالحكمة تطبّ الأبدان، وبالدراهم تمرض الحكماء، فإن رأيت الطبيب يجر الداء لنفسه، فمتى يداوي غيره:

يا مفردًا لأهل المال طيبته
وللمفاليس دار الضنك والضيق

ظللت حيران أمشي في أزقتها
كأنني مصحفٌ في بيت زنديق»

بعد هذه الخطبة، اختار خطبة على لسان حال أحد الأطباء، حيث يبث فيها شكواه من أنه يطبب الناس ويعجز عن تطبيب نفسه، ثم مختاراتٍ تتحدث عن الطعام، وأحاديث عن بعض الأمراض، تلا ذلك مختارات من أبيات التصحيف المشهورة، ومساجلات شعرية غزلية، ثم مختاراته من أشعار صلاح الدين الصفدي، خليل بن أيبك بن عبدالله (- ٧٦٤هـ)، وغيره، يليها سباعيات شعرية، بعد ذلك اختياراته من كتاب الأذكياء، لابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (- ٥٩٧هـ)، فنقول طبية، وحكايات نثرية.

فقد أنهى اختياراته بما قاله محمد بن سيرين البصري (- ١١٠هـ): «كان أصحاب النبي ﷺ يجتزىء أحدهم بالفاذة يشربها، فإذا لم يجد شيئًا أقام صلبه بخشبة أو حجر يوقفه على صلبه. هذا آخر الجزء».

يتكون من ١٥٠ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

المجلد الرابع عشر

يبدأ هذا المجلد بقوله: «الحمد لله الذي أرسل محمدًا بالهدى، وصلى الله عليه وعلى آله وأصحابه بحور الندى، وعلى التابعين لهم وسلّم تسليمًا دائمًا أبدا، وبعد، فهذا جزء من أجزاء السفينة من مسودتها، والله المستعان على تبييضها. أبو العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد:

يلقى المحب حبيبه وعليه مسكنة وذلّ

ومن الذي تهوى فلا يزهو عليك ولا يُدلّ».

نلاحظ أنه بدأ هذا المجلد باختياراته من شعر أبي العتاهية، ثم اختياراته من حكاياتٍ عن بعض الكرماء، وبعض قصصهم، ثم من قصص العشق والحب، ثم ما قيل في المشورة. تلا ذلك مختارات شعرية لشعراء مختلفين، في الغزل وغيره. وختمه باختياراته من شعر أبي الشيص، وآخر أبياته التي أوردها:

ما فرق الأحباب بعد الله إلا الإبل

والناس يلحون غراب البين ما جهلوا

وما غراب البين إلا ناقةٌ أو جمل

هذا ومن الجدير بالذكر أننا نجد في الورقة ٦٩: «لمسطره في شهر شعبان سنة اثنين وأربعين وثمانمائة:

ولما رأوني طامعًا بوصال من لعاشقه يبدي النفار ويبعد

فقالوا أترجو وصل ظبي ممنع وتأمل شيئًا ليس تبلغه اليد

فقلت إذا أبصرت وجه معذبي ففي الحال أرجو منه ما أترصد

كطالب صيدٍ طامع بوقوعه إذا ما رآه وهو عنه مشرّد».

هذه الأبيات من نظم المصنف جامع الكتاب.

يتكون هذا المجلد من ١٢٧ ورقة، قياس ١٣ × ١٨سم.

قيمة المخطوط

بعد استعراضنا لما تضمنه المخطوط بمجلداته الأربعة عشر يمكننا أن نقول: إن هذا المخطوط بمنزلة جنة وارفة الظلال، يجد فيها القارىء ما يصبو إليه من معلوماتٍ تغذي عقله، وتشبع وجدانه، وتحلّق بذهنه إلى أعالٍ تقصر همم الرجال عن الوصول إليها.

جمع فيه مؤلفه من كل ما وقعت عليه عيناه زهرة، مختارًا لما أورده فيه بذكاءٍ حادّ، وقريحةٍ نقدية متوقدة، يختار المقطوعة الشعرية التي تصقل

الوجدان، وتسمو بالنفس والفكر، كل ذلك لراغبي الشعر، ومن الحكايات والطرائف والقصص لمن يجدون أنفسهم فيها، وتعبّر عما لا يستطيع القارىء أن يعبّر عنه، أو لمن يبحثون عن متعة الذهن بعد كدّه وكلاله، ليعيد إليه نشاطه.

لا نريد أن نشطح في القول، فاستعراضنا السابق لما ورد فيه وما تضمنه يفصح أكثر مما يمكن أن نقوله، وهنا تكمن القيمة الأولى لهذا الكتاب، حيث يجد فيه كل إنسانٍ ضالته، والباحث معلومته، مهما كان تخصصه، فالكتاب موسوعة علمية وأدبية، يحوي من جلّ أصناف العلوم، وأنواع الأدب.

والقيمة الثانية تكمن في كون هذا المخطوط قد كتب بخط مؤلفه، بل مسودة المؤلف، وقد دللنا على ذلك خلال حديثنا عن كل مجلدٍ على حدة.

وتكمن القيمة الثالثة في أننا قد نجد فيه معلوماتٍ قد لا تكون في نسخ الكتاب الذي أخذها المصنف منها، وهذا أمرٌ طبيعيٌ فقد رأينا كثيرًا من الاستدراكات على كتبٍ مطبوعة، وهذه الاستدراكات لم تكن موجودةً في النسخة التي طبع عنها هذا الكتاب أو ذاك، كالاستدراك على كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري، محمد بن عبدوس (- ٣٣١هـ)، وصفحات لم تنشر من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس من سنة ٨٥٧ إلى سنة ٨٧٢ هـ، التي أخرجها محمد مصطفى، وطبع في مصر سنة ١٩٥١م، وغيرها كثير، كما قد نجد أشعارًا فيه غير موجودة في ديوان الشاعر المطبوع. فهذا الكتاب قد حفظ لنا أشياء قد تكون مجهولةً بالنسبة لنا، أو عدت على أصولها عوادي الزمن، حيث إنّ بعض الكتب، بل كثيرًا من الكتب التي كان يختار منها، قد فُقدت، ولم يعد لها وجود.

ولا يسعنا إلا أن نذكر أنه خصص المجلد الخامس لما نظمه من أشعار، وقد جاءت مرتبةً ترتيبًا معجميًا، فلعلّ نسخة ديوانه تخلو من بعضها، فنستدرك بما ورد في هذا المجلد، ونستكمل بذلك ديوانه.

إضافةً إلى أننا نستطيع أن نتعرف مذهبه الشعري، والنقدي، وأريحيته، ونظرته إلى أن العلم مشاعٌ بين الناس، ليس له موطنٌ خاصّ به، وليس حكرًا على أحد، وأن ما يورده الشاعر من أبياتٍ نظمها غيره لا يعدّ ذلك سرقة، فقد يجد بيتًا أو أبياتًا بديعة أعجبته فإنه يودعها في أبياتٍ من نظمه موافقة لها في وزنها، وربما غيّر وزن هذه الأبيات إلى وزنٍ يريده، فقد وجدناه يذكر في ديباجة المجلد الخامس: «وجعلته مادةً للحاضر ليروّض نفسه بحفظها، وتأمل معانيها ولفظها، أو ينظم منها ما شاء لمن شاء كيفما شاء، فقد هيأت له رأس مالٍ من المعاني والألفاظ التراكيب والمباني، فلا أسمي من نسب نظمي إلى نفسه مختلسًا ولا سارقًا، ولا أبخل به على لبيبٍ حاذق يلتمس به رزقًا ينتفع به إذا عثر على كريمٍ يقابل الأدب بالتعظيم».

«واعلم يا أخا الفضل أنني متى وجدت بيتًا أو أبياتًا بديعة أعجبتني فإنني أودعها برمتها في أبياتٍ توافقها في الوزن لأجل إعجابي بها، وربما غيرتها لوزنٍ أقصده، وربما نظمت لأجل إيداعها أبياتًا على أوزانها، وربما أردتها بمعانٍ لم أسبق إليها، ومن له اطلاعٌ على معاني الناس علم صدق ذلك مع أني لست بسالمٍ مما جبل عليه الإنسان والوقوع في السقطات والتقصير في العبارات».

فمما سبق من مقدمته هذه نستطيع أن نلاحظ منهجه وطريقته في نظمه، والتعبير عن مشاعره وأحاسيسه، كما يعطينا فكرة عن حسّه المرهف ومشاعره الجياشة، وتأثره بما ينظمه غيره.

ولعلّ من المهم أن نشير في النهاية إلى أن هذا الكتاب بحاجةٍ إلى أن يخرج إلى النور، فتمتد يد باحثٍ إليه بالتحقيق والنشر، وإن كنا لا ننكر أنه

بحاجة إلى فريق عمل يتعاون أفراده فيما بينهم لإخراجه ونشره نشرًا علميًّا محققا، على الرغم من أن إخراجه ليس سهلاً. ولعلّ أول عقبة تواجه من يتصدى إلى ذلك عقبة ترتيبه وتهذيبه وفق ما ورد في ديباجة المؤلف في المجلد الخامس، هذا مع العلم أن المؤلف ذكر في تلك الديباجة: «وأخشى عليه من غائلة النسيان طمعًا في أن أكمله بعد أو يكمله غيري، فيستحق بذلك أن ينسبه إلى نفسه، فقد آثرته، والله وليي ووليه».

وعقبة ثانية تكمن في أنه ربما لا توجد نسخة أخرى منه، فلم نجد فيما رجعنا إليه من فهارس متوافرة لدينا نسخة ثانية: إذ الاعتماد على نسخة واحدة، على الرغم من أنها نسخة المؤلف. فيه خطر حيث نجد بعض الأوراق مخرومة، وهذه يمكن استدراكها من نسخة أخرى. ولعل في القول المأثور: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» بعض العذر في تشجيعنا على تحقيق هذا الكتاب ونشره من هذه النسخة.

●●●

الحواشي

١ – ترجم له في: الضوء اللامع: ٦٥/٢، وصفحة لم تنشر من بدائع الزهور: ٥٢، والأعلام: ٢٢٩/١، وكشف الظنون: ٣٨٤/١، وهدية العارفين: ١٣٢/١، ومعجم المؤلفين: ٥٦/٢.

٢ – القاموس المحيط: سفن.

٣ – القاموس المحيط: سفن.

خاطـــرة

زائــــر للمــركــز

قيس بن محمد آل الشيخ مبارك
أستاذ الفقه المساعد
جامعة الملك فيصل - الأحساء - السعودية

بادر رسول الله ﷺ حين وطئت قدماه الشريفتان المدينة إلى الأمر ببناء مسجد يجتمع فيه المسلمون خمس مراتٍ في اليوم والليلة.

فالمسجد يحقق جوًّا روحيًّا، فهو بمنزلة التربة الخصبة اللازمة، التي تنمو فيها معاني الوحدة، التي فطر الله الناس عليها، فيجتمع فيه المسلمون تحت مظلّة الفكرة الواحدة الصحيحة الواضحة، يلتفّون حولها تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرّقوا﴾.

والملاحظ أنه كان للمسجد رسالةٌ سامية حيث كان في العهد النبوي وفي عهد الخلفاء الراشدين يقوم بشؤون الناس عامة حتى إذا ما جاء عهد الفتوحات، فإذا بنا نرى براعم غضّة لفروعٍ مزهرة لنباتٍ طيّب كانت بذوره قد زرعت فنبتت وأينعت وأثمرت في جنبات المسجد، تلك البراعم نشأت منها مراكز التربية والتعليم، أو ما أطلق عليها اسم المدارس التي ظلّلت بالمعارف التي تنشرها ديار الإسلام كلها.

هذه المدارس فرع نبتة طيبة زرعت بدايةً في تربة المسجد ثم انطلقت أضواؤها؛ لتكون المساعد الأساسي لتحقيق رسالته الخالدة خلود الزمن، فهي فروع مرتكزة عليه، فهو بمنزلة الحمى لها، حيث يكون الحفاظ عليها حفاظًا عليه، وتقويتها تقوية لجانبه، كما أن الإخلال بها إخلالٌ به.

ويساند المدارس في تأدية الرسالة المكتبات العلمية الثقافية، بصفتها مكمّلة لهذه الرسالة، معينة على تحقيق مقاصدها، حيث لا تنضج ثمرة المدارس على أحسن وجه وأكمله ولا يحين قطافها إلا في هذه المراكز - بما تقدمه من خدماتٍ علمية وتثقيفية وتدريبية وغيرها - ففي هذه المراكز تتلاشى المشاق عن الباحثين، ويذلل الكثير من العقبات التي تعترض طريق التحصيل العلمي العالي.

ولقد سعدت جدًا عندما قادتني قدماي لزيارة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بمدينة دبي، فرأيت فيه صرحًا شامخًا من صروح العلم والمعرفة، ومنارًا تتلألأ أضواؤه فتتلاشى أمامها دياجير الجهل، ومنهلاً عذبًا للشاربين، ومركزًا جمع في جنباته من الشباب الحيوية والنشاط، ومن الشيوخ الحكمة والأناة.

وأسعدني أكثر كذلك حضوري طرفًا من الدورات التدريبية التي نظمت في هذا المركز لطالبات الجامعة، لأرى فيها بحقّ سوقًا للعلم والثقافة.

لقد عادت بي الذاكرة عندما تكحلت عيناي برؤياه إلى صفحاتٍ طواها التاريخ، ونسيها كثيرٌ من الناس على الرغم من أننا لا نزال نجني من ثمارها، مقلبًا تلك الصفحات، فيتسلّل إلى ناظري شعاعُ نورٍ آتٍ من بعيد من صرح المدرسة الأحمدية بدبي التي بناها المرحوم أحمد بن دلموك، ومدرسة العتيبة في أبوظبي، التي بناها المرحوم خلف بن عتيبة، حيث كانتا منارتين ثقافيتين تجاوز إشعاعهما الحدود المكانية والزمانية.

أما المكانية، ففي هاتين المدرستين تخرّج عددٌ كبير من الطلاب لبثّ العلم والثقافة الإسلامية في داخل البلاد وفيما جاورها.

وأما الزمانية فلا تزال الأجيال تختزن في ذاكرتها ذكرى هذه المدارس، فتعتزُّ بها وبالانتماء إليها، وتستمد منها هويتها الأصيلة.

ولقد رأيت الإطار الثقافي والفكري لهذا المركز الجليل يستمد ينبوعه من ذلك المعين الصافي والمنهل العذب، ويرمي إلى إبراز الشخصية الحقّة لهذه البلاد التي صنعتها تلكم المدارس العلمية.

إن وجود مثل هذا المركز، بما يقدّمه من خدماتٍ جليلة، وبما يحققه من مقاصد شريفة، ليس متعة ثقافية ولا قضية ذوقية، وإنما وجوده ضرورة اجتماعية ملحّة، لأنه كفيلٌ ببناء ثقافة الأمة وتفجير طاقاتها المخزونة.

'Afāq Al Taqāfah Wa Al Turāt

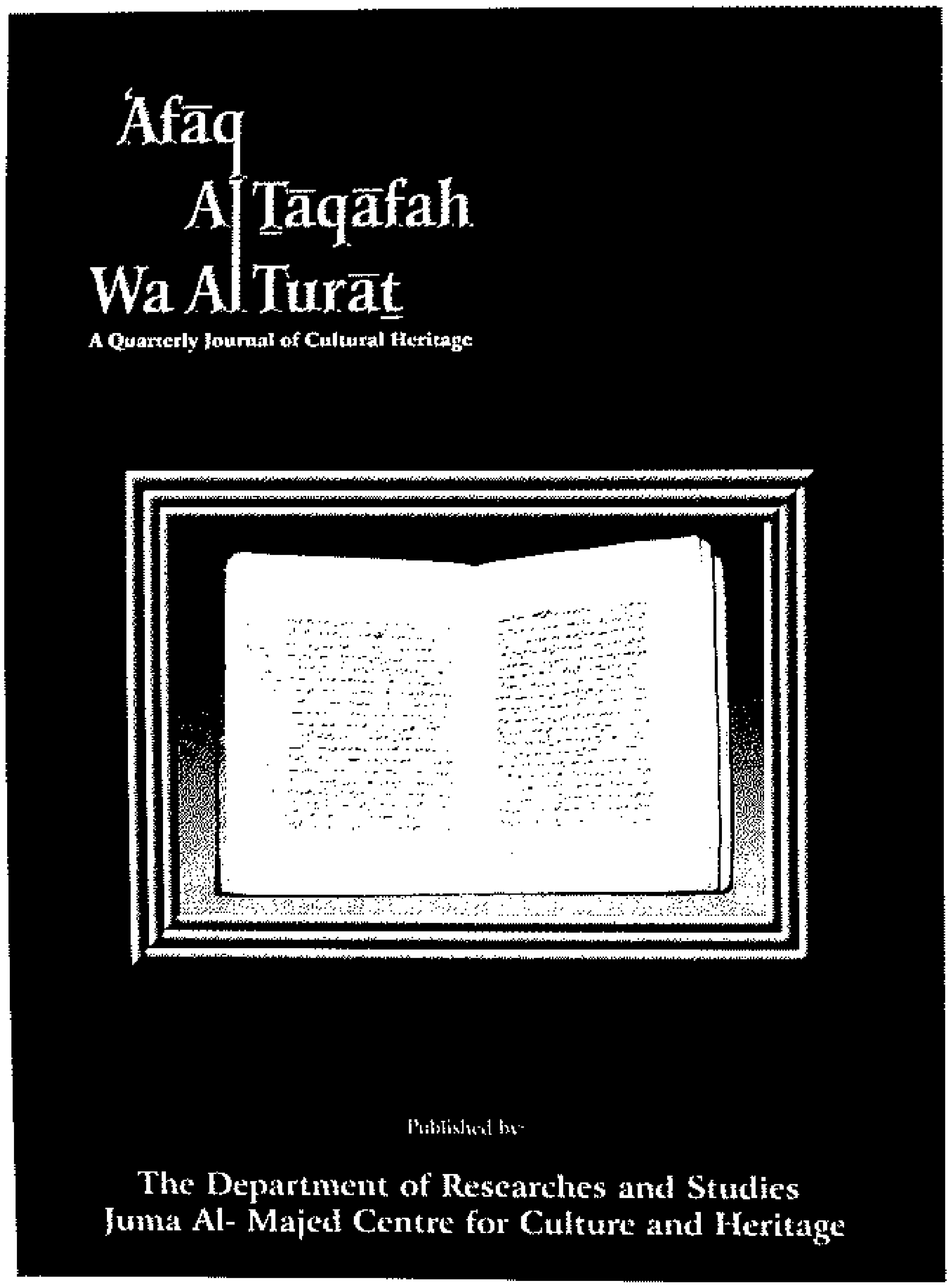
A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Published by The Department of Researches and Studies - Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 624999
Fax.: (04) 696950
Tlx.: 46187 ARAB EM
United Arab Emirates

Volume 6: No.24 - Ramadan 1419 A.H. - January 1999

COVER



MUZEEL AL KHAFA MIN ASRAR AL SHIFA , BY AL SHUMMUNI, DIED IN 872 A.H. A COPY WRITTEN IN 885 A.H.

EDITORIAL BOARD

EDITING SECRETARY

Dr. 'Izzedeen Bin Zaghibah

CONTRIBUTING EDITORS

Dr. M. Fatih Zaghal

'Abdulqadir Ahmed 'Abdulqadir

Na'imah Muhammad Yahya 'Abdullah

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

	U.A.E.	Other Countries
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs	75 Dh.s

Articles in this magazine represent the views of their authors and do not necessarily reflect those of the centre or the magazine, or their officers.

نموذج لغلاف أيوبي من القرنين ٦ -٧هـ من مصر والشام

ʿĀfāq Al Ṯaqāfah Wa Al Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 6: No.24 - Ramadan1419 A.H. - January 1999

مزيل الخفا من أسرار الشفا للشمني المتوفى ٨٧٢ هـ. نسخة كتبت ٨٨٥ هـ

MUZEEL AL KHAFA MIN ASRAR AL SHIFA , BY AL SHUMMUNI, DIED IN 872 A.H.
A COPY WRITTEN IN 885 A.H.

Published by:

The Department of Researches and Studies
Juma Al- Majed Centre for Culture and Heritage